بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال
بتحميده وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على
طلب الحق وتمهيده وصلوته على المصطفين من عبيده خصوصا على محمد وآله المخصوصين
بتأييده [illegible] فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا واصدق العلوم و
اوثقها بيانا هي المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما يتوصل به
الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها لان يتوقف الهمة طول العمر عليها هو
معرفة اعيان الموجودات [illegible] المبتدية من موجدها ومبدائها والعلم
باسباب الكيفية المتسلسلة المنتهية الى غايتها ومنتهاها وذلك هو الفن
الموسوم بالحكمة النظرية التي يستفيد بها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين
والفاضلين منها كانوا اعلى من تقدم بالتأسيس والتمهيد كذلك المتاخرون
الذين [illegible] فيها [illegible] من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكان الشيخ الرئيس ابا علي
الحسين بن عبد الله بن سينا [illegible] من المتاخرين مؤيدا بالنظر
الثاقب والحدس الصائب [illegible] في تهذيب الكلام وتقريب المرام معتنيا
بتمهيد القواعد وتشييد المباني مجتهدا في تحرير الفوائد وتجريدها عن الزوائد
ثم كان كتابه الموسوم بالاشارات والتنبيهات من تصانيفه [illegible] المشتمل
على [illegible] مطالب [illegible] مشتملة على مباحث هي الامهات

ملوّ بجواهر كانها الفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات
معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكلمات سابقة قد استوقف الهمم
العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصر الآمال الواثقة دون الاطلاع على فحاويه
وقد شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب
الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس فيه
باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نحو طريق الاقتفاء وبلغ في التنقيش عما اودع فيه
اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال وجاوز في
نقض قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يرده الا قدحا ولهذا سماه بعض
الظرفاء جرحا لا شرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصيحة لما قد التزموا
شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك
الصناعة ليكونوا شارحين غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا
على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح متمسكين
بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى
وهو احق بان يخشى ولقد سالني بعض اجلة الخلان من زمرة الاجلة المخلصين وهو المجلس
الرفيع زبدة الدولة شهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء سيد الاكابر والفضلاء
بلغه الله تمناه واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر بعض ما اقرر بعهدي مع قلة البضاعة
واودع ما قص عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة [illegible] معاني الكتاب الذي كونه
ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على قواعد ما نقلت من المعلمين المعاصرين
والاقدمين واستفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة وما استنبطه
بنظري القاصر وفكري الفاتر [illegible] بعض ما اعترض به الفاضل
الشارح مما ليس في مسائل الكتاب [illegible] عليها بالاعتراض
راعيا شرط الانصاف [illegible] ولا راجعا الى فاصل غير
ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظها ورد ما بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها
مخافة الاطناب المؤدي الى الاسهاب [illegible] كل مشكل مما في الاشارات
بعد [illegible] وارجو ان يغفر لي خطيئتي ويعذرني من عثر على تقصيري فاني [illegible] على القصور

والبحر المعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق قال الشيخ رحمه الله
احمد الله الخ افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان تحمل على كل واحد من
مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها النظرية والعملية من حدي النقصان و
الكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانها الاستعداد
المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى
اعني البديهيات لا تكون الا بحسن توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة
الى العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا تتاتى
الا بهداية الله تعالى الى سواء الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني
العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهام الحق بحقيقة فان جميع ما تقدمها
من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعدادا ما لقبول فلك الفيض من مقتضيه
واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية انما
يكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر
بالصور القدسية تكون بالهامه واقول الطالب السالك يرى في بدو سلوكه
ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده وتوفيق الله اياه في ذلك وهو جعل الاسباب
متواجهة في السبب ثم اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر عليه الا بهدايته اياه
الى الطريق السوي واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا
تابعا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره وظاهر انه يرى في كل حالة من الاحوال
الثلاثة انه مستغرق في تلك تاثيرا و تاثرا الا ان ما ينسبه الى نفسه من التاثير في
الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله وفي الحالة الثانية قريبا منه وفي الحالة الثالثة اقل
منه و اتى يختلف الا بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام
عن غاية ما ينتهي الطالب من الله تعالى في الاحوال الثلاثة تأثيرا سببا لانجاح مرامه
ثم ان المعلم بالكلية كتابه على ما يعني له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يجد
ما يتيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك وتسالم الرجوع من الهداية و
الالهام الى وصولها الوصول الى المنتهى الذي هو مطالبه قوله وان نفصل الخ
الفروع لاصلها كالجزئيات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل من جملة

كالاجزاء لكلها مثاله رجل والسرير للنجار فالفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف
التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معه بالفعل واخراج الفروع الى الفعل
يحتاج الى تصرف زايد في الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال يسهل عليك تفريعها
ولم يقل ظهر وبان لك فروعها قوله ويهتدي الى الخ الابتداء بالمنطق فان
لكونه آلة في تعلم سائر العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي
ولسكونه بالذات والعلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون
قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية بالشرف ويكون بعدها بالنسبة الينا
بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك
قدم المعلم الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة وما يجري
مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها
لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم
وذلك لكونه مشتملا على بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي مقدم
من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق لان
الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا يسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل يسمى
علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل
الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما
الاول وصفاته بما لا يبنى على الطبيعيات فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين
ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان المراتب الاول وصفاته
في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكماء الالهيين في سائر الكتب وانما خالف
ههنا في ترتيب المسائل وخلط احد العلمين بالآخر حسب ما تقتضيه الطبيعة التي اختارها
النهج الاول في غرض المنطق اي في غرض المنطق وهو في بعض النسخ في بيان
غرض المنطق لان النهج فيه لفوايد يحتاج المراد من المنطق التي يذكرها عند الاول
جمع فيه فايدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما
استلزمت الثانية الاولى من غير عكس جعلها بالمقصد لاشتمالها عليها بعلمي البيان
فالمنطق آلة قانونية الغرض منه كونها عند الانسان قوله الخ اقتصر في تعريفه

راعاتها عن ان تضل فكره هذا رسم للمنطق وقد يختلف رسوم الشي باختلاف الاعتبارات
فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفاعله او فاعله
او غاية او شي آخر مثلا رسم الكوز بانه وعاء خزفي او خزفي كذا وكذا وهو رسم بحسب
ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في ساير الاعتبارات
والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم وكذلك عبر الشيخ عنه
في موضع آخر بالعلم الالي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا
ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه ههنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه
هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات
الثانية على وجه يقتضي تحصيل شي مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك
والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق
الموجودات واحكامه المعقولة فهو علم بعلوم خاصة فلا محالة يكون علما ما وان لم يكن
داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى الذي يتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا
علم خاص مباين للاول والقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشي لانه
ليس آلة لجميع العلوم حتى الالهيات بل لبعضها فكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو
للغة والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع هو ان يقال لو كان كل
علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر تحل به وذلك تخصيص
بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يسهل اكثره على اصطلاحات
يجب علينا ولو لم نتذكر وبعد لغيرها ونظريات ليس من شانها ان يغلط فيها
كالهندسيات لم يحتج عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شي منه على
سبيل الهندسة التي هي منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول ولا
يدور الاحتياج القوله قوله آلة قانونية فالآلة هي ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسط
والقانون هو لفظ يوناني او سرياني وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها
المطابقة لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة
وكذا سماه عرضا للمنطق بالقياس الى غيره وانما قال تعصم مراعاتها لان المنطق قد
يخطي اذا لم يراع المنطق ههنا وذكر ان يضل في فكره فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل

الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ سبب لما لا سبب له او بفقد السبب او باخذ
غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر ههنا اي في رسم هذا العلم
وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ
المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت
في المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من جملة
الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب المترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة
مبادي تلك المطالب المودية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على
معنى ثالث اخص من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان يحصل الرجوع الى
المطالب بعد وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في
خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي
يستعمل بازائه الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر بالمعنى
الثاني من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان اعني ان الحركة الاولى
المبتدا بها من المطالب الى المبادي والاجماع الارماع وهو تصميم العزم قوله
ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى
المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان يسبقه الاولى قلما يتفق لانها حركة نحو غاية غير
متصورة وقد نص على ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس
والفاضل الشارح قد تحرف في تفسير معنى الفكر اولا في تقييده بقوله ههنا ثانيا في الفرق
بين ما يكون عند الاشتغال وثالثا في حمله مرة على غير الاشتغال ومرة على الاشتغال ثم جعل الحركة
الاولى ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الى المنطق والثانية طبيعية جعلها لا يحتاج معه
وكل ذلك خبط يظهر لادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل
عن علوم وادراكات لان الظنون ونحوها قد يكون مبادي ايضا وانما قال عن امور
لم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الى المطالب انما تكون منتجة اذا
يكون فوق واحدة وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سيجيء ذكره
قوله متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق
هو الحاضر مقارنا له وتعتملان جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقا علميا او ظنيا او وضعا

وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على الآخر هو عدم الحكم فلا تعارض
بما يوجد الحكم فيه اعني التصديق وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف الراجح اما ان تقارنه
الحكم بامتناع المرجوح اولا تقارنه بل تقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو
المظنون الصرف اما ان يعتبر مطابقته للخارج اولا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا
اولا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه اولا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين
ويستجمع ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت
والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف
لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وح ينقسم ما يعتبر
فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان لا يخلو عن احد الطرفين
فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او
محدود يسلمه طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى وضعا
فمنه ما يصادر به العلوم ويبنى عليه المسائل ومنه ما يضعه القايس الخلفي وان كان مناقضا
لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقول به
القائل باللسان دون ما يعتقده كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك
يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار
ووضعا باعتبار آخر مثل ما يلزمه المجيب بالقياس اليه والى السائل وقد يعبر عن التسليم
عن الوضع في مثل ما لا نزاع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في
بعض الاقيسة الخلفية ربما يطلق الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل رأي
يعتقده قائل او يوضع فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب
اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما سوى ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه الشخص
واحد ليس على ما يعرف عند ارباب الصناعة فانقسام التصديقات بالاعتبار المذكور
الى علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير وبهذا البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة
والمغالطة بالاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز
ولذلك لم يتعرض الشيخ لها بحرف العناد في قوله علما او ظنا او وضعا ليباين
العلم والظن بالذات ومباينتهما بالوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات

بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح
انما قدم الظن على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع فاوضح في تسمية الظن بالاقسام
الثلثة الثابتة لما عدا اليقين من مبادي الصناعات الثلثة الا ان يحمله على الظن
الصرف وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق
اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المولفة منها بحسب
الصناعة المذكورة واما التصور فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي
والعرضي او الجنس والفصل وغيرهما انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء فان الذاتي لشيء
قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا يصير برهانية البتة وتعليل الفاضل
الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور
لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشأ غلطه هذا
من رأيه الذي ذهب اليه في التصورات انه لا يمكن ان يكتسب قوله الى امور
غير حاصلة فيه يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت الطلب فان الحاصل لا يستحصل
فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف تتحرك
عما لا يحضر عند المتحرك وبم يعرف انتهائها الى المطالب ان لم تكن معلومة اصلا اجيب
بان المط يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان ففي الجهة التي
لم يحضر يطلب ومن الجهة التي تحرك عنه اولا ويعرف المط اخرا والسبب في
ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمط معلوم
معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمط تصديقه معلوم التصور ومط الحكم عليها
قوله ونهج الحج يريد بالاشتياق الحركة من المبادي الى المطالب فيذكر ما ان الحاوي
لكل مط انما يكون فوق والحد لا يحصل عن الاسباب الكثيرة شيء واحد الا اذا حيز وجعلها
علة واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف يجعل الاسباب
الكثيرة شيئا يمكن ان يطلق عليه الواحد بوجه فالمبادي تنتهي الى المط بالتاليف
والتاليف لا يتم اما ان يكون لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب
ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة وحدانية لسببها يقال لها واحد وهذه الهيئة هي
متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يتم هذا الانتقال

الانتقال لا بد له من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة م

وان اتى الشيخ م

من ترتيب وهيئة للمبادي التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالنسبة
الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور قوله وذلك الخ صواب
الترتيب في القول الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته
ان يحصل للاجزا صورة وحدانية تطابق بها صورة المط وصواب الترتيب في مقدمات
القياس ان يكون الحدود في الوضع والحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط
بينها في الكيف والكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون
اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من ضرب منتج والفساد
في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصور وحدها
دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات والتصورات
الساذجة لا ينسب الى الصواب والخطا ما لم يقارن حكما واستعمل المواد التي
لا يناسب المط لا ينفك عن سوء الترتيب او هيئة اذ لا يقياس بعض الاجزاء الى بعض
وانما يناسبها الى المط واما المواد القريبة للاقيسة التي هي المقدمات فقد يقع الفساد
فيها انفسها دون الهيئة والترتيب اللاحقين بها وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة
بالنسبة الى الافراد الاولى قوله وكثيرا ما يكون الخ اما باعتبار الصور وحدها
فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها
كان القياس انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزئي
الواحد في التمثيل لا ثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة ساير الجزئيات له في ذلك
حتى يظن انه استقراء واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاول
لا يوصف بالحق لتنبيه وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب
قبولها والشبيه بها على وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات ومن وجه آخر
المشبهات بها الاوليات والوهم انه شبيه بها المشهورات بالمسلمات واما باعتبا
معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل فالخطابة من وجه والسفسطة من وجه
والموهم انه شبيه به الشعر فانه شبيه الجدل لكن السفسطة تشبه البرهان والفاضل
الشارح جعل الجدل والخطابة شبيه الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه
شبيه به الشعر ويلزم على ذلك ان يكون الجدل من جملة الشبيه لان المغالطة يوهم

انه جدل قوله فالمنطق الخ هذا الخ رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم
جنس والباقي من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة
الاشتمال على بيان الاشتغالات الجيدة والردية لم يكن شيء فلما ما عرفها
يعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية
التي هي كالقوانين وبيانها المسائل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة
بالمواد على ما هي مستعملة في ساير العلوم وانما قال يتعلم فيه ضروب الاشتغالات بل المقصود
هو الاصابة في الفكر لما تقدم والعلم بالضروب انما صار المقصود المقصد لان لا الاصابة
مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب
الاشتغالات والطب علم يتعرف منه احوال بدن الانسان لان الجزئيات
التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها في العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب
فيها ابدان جزئية لنوع الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات
قوله واحوال تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى
وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومتناهية
وغير متناهية وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بعضه بالذات لان ضروب الاشتغالات
يعرف بذلك قوله وعدد اصناف ما ترتيب الاشتغال فيه وهيئته جاريان
على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات
البرهانية والحدود التامة والثاني ما عداها مما يشتمل على فساد صوري او مادي
من الاقيسة والتعريفات المستعملة في ساير الصناعات ... اصلا
لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة والمغالطة ... الشعر
والتمثيل في غيرها والصحيح في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء ... فيهما
قوله وكل تحقق الخ كل تحقيق اي كل تحصيل او اثبات علمي ... فلا بد
من الترتيب بالذات يكون والترتيب اخص من التاليف لانه يوجد تاليف
من اشيا لها وضع عقلا وحسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن الا بشيا لا يعتبر فيه
الترتيب بل ان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم
الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن ان يوجد في تلك الاجزا ... التاليف

الترتيب والهيئة مدتيج: على وجه صواب وقد لا على وجه صواب م

الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به م

من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ب ا ج
او غيره مما يمكن والمراد ان كل ترتيب لا يحصل الا ترتيب يؤدي اليه بل تاليف
تقدمه بالذات فالتحقيق يتعلق بترتيب بل تاليف ويفهم من قوله بكل تاليف
ان كل واحد مما هو تحقيق متعلق بكل واحد من التاليفات المنتجة وغير المنتجة والصحيح
ان كل تحقيق متعلق بتاليف واحد يختص به كما يتعلق بترتيب واحد وقوله فلذلك
التحقيق يحتاج الى تعريف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف ايضا يدل
على انه عنى به التاليف الخاص وقد يقع لفظ كل في قوله بكل تاليف زيادة ولعله
سهو الناسخ والتحقيق انما يحتاج الى تعريف المفردات التي هي مواد للتاليف
الترتيب لان اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المط دون ما عداه مما يمكن
وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد واحوالها قوله لا من كل وجه بل من
الوجه الذي يصلح ان ينتقل فيه اي لا من حيث هي معقولات اول وطبايع لاعيان
الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية ولا من حيث يتعلق بالفلسفة الاولى
بل من حيث ينتقل منها الى غيرها قوله فلذلك آه التاليف صنفان اول وثان
والاول يقع في الاحوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات فذكر احوالها
الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس وتاليف بان يقع وتاليف
بان يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس اليها ومؤلفات بالقياس
الى ما قبلها وذكر احوالها الصورية في باري ارمنياس ويشتمل عليها النهج الثالث
والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في اثناء مباحث الصناعات
الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس قوله ولان بين اللفظ والمعنى علاقة ما
للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة
والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني والاثنان وضعيتان تختلفان
باختلاف الاوضاع والاخيران على الخارج ولا الطبيعية لا يختلف اصلا فبين
اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية هي التي
بين المعنى والعين قوله وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى [illegible]
الانسية هو يكون بالالفاظ ذهنية ولذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان

فلهذا

يحتاج المنطقي الى ان يراعي احوال الا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف م

فلهذا السبب ربما ادت الاحوال الخاصة بالالفاظ التي توهم امثالها في المعاني وتغير
المعاني تغيرها والاغلاط التي يعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا
انما يسري الى المعاني لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك آه
اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ
من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وساير
احوالها في دلالتها كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول
وكذلك دخولها على الجهة ودخول الجهة عليها وبالجملة ساير ما يذكر في شرائط النقيض
والمغالطات اللفظية قوله الا في قليل يريد ما يختص باللغة التي يستعملها المنطقي
ويتغير به حال المعنى فانه يلزمه ان ينبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في
لغة العرب على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ودلالتها اما على مساواة حدي القضية
ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي يجي بيانه اشارة ولان
المجهول بازاء المعلوم الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يستحصل العلم
والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم والمراد بالمجهول
ههنا المجهول بالجهل البسيط وقسمه قسمة مقابله الى التصور والتصديق فان الاعدام
لا يتمايز الا بالملكات ولا ينقسم الا بانقسامها قوله فكان الشيخ آه نبه على
عدم العناد بين التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الآخر بل العناد بين
عدم التصديق مع التصور الذي عبر عنه بقوله بما جاء وجوه ما عدا انما قال يحصي
اسم المثلث ولم يقل معنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب
الذات والاول قد يعرى عن التصديق والثاني لا يعرى لانه يتوقف على العلم بهلية
المتصورة فلا يحسن التمثيل به في التصور الساذج قوله مثل علمنا آه وذلك تصديق
برهن عليه في الشكل الثاني والعشرين من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس
قوله كذلك آه مثل في الاولين والمنفصل يعني بما قرنهما يحتاج الى تحديد ما يبتدي
بهذه يقول لما كانت الاعداد انما يتالف من الواحد فالنسبة التي بين بعضها الى بعض
يكون لا محالة بحيث يعد كل المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى الواحد وهي النسب
العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا والسطوح فلها اما نسب عددية

يقتضي تشاركهما او نسب يختص بهما وهي التي يكون بحيث لا تعد المنتسبين احدهما ولا
غيرهما وهي تقتضي تباينهما فالنسب المقدارية الشاملة لهما اعم من العددية والخط المساوي
لضلع المربع يحيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك
الخط في نفسه والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط
المنطق في الطول ما يشارك خطا آخر مفروضا بنفسه والمنطق في القوة ما يشارك مربعه مربعا
فكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان
متباينان في الطول ومنطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة الجذر
الى جذر الثلثين مثلا فانه يسمى مجموعهما بذي الاسمين وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل
واحوالهما مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول قوله وقد يحمل الخ مثل
كون القطر قويا على ضلعي القائمة التي يوترها الزاوية القائمة وهي كل واحدة من الحادثين
على جنبتي خط مستقيم يتصل بآخر قبله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها ونسبة الزاوية
لضلعيها بالقوس ولذلك يسمى كل خط ثالث معترض يتصل بهما وترا بالقياس اليها
ويسمى ايضا قطرا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان
وهذه صورتها   فهذا القطر قوي على ضلعي القائمة التي يوترها القطر
اي تساوي مربعه   مربعيها فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به كما مر
مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو
خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما تسعة وعشر وبرهان ذلك مذكور في
الشكل المعروف بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من الاصول
ولما قال في التصور المجهول الى ان يعرف وفي التصديق من المجهول الى ان يعلم
لان المعرفة والعلم كليهما ينتسبان الى الجزئي والكلي فقد ينتسبان الى الادراك المسبوق
بالعدم والى الاخير من ادراكين لشيء واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار
ولذلك لا يوصف الله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى البسيط
والمركب ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار الاخير خص
التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف وخص التصديق لتركبه بالعلم
فالسلوك الخ الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات والحد في اللغة المنع

ويقال

ويقال للحاجز بين الشيئين حدا وحد الشيء طرفه وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان
يدخل فيه خارج او يخرج منه داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة ويدل
على شيء هي ماهيته والعرضيات خارجة ويدل على شيء هي آثاره وعوارضه فسمي التعريف بتلك
حدا وبهذه رسما قوله ونحوه يريد به ما دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الخ
القياس تقدير الشيء على مثال شيء آخر يقال قاس القذة بالقذة والقايس يقيس الجزئي بالكلي
في الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرى قرية قرية يقال استقريت البلاد اذا
تتبعها للخروج من ارض الى ارض والمستقري يتتبع الجزئيات جزءا فجزءا ليحصل الكلي
قوله ونحوه يريد به التمثيل وتسمية الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي آخر في الحكم
قوله فلا سبيل الخ فالحاصل المعلوم مبادي ذلك المط التي مر ذكرها قوله ولا بد الخ
يريد بالتفطن ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها
لو كان كافيا لكان العلم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا فربما
علم الانسان ان الكبرى لا تحل وان هذا مثلا تكرم برا ونعظم البطن فظنها حبلى وذلك
لعدم الترتيب والهيئة في علمه وعليه يقاس في التصور اشارة فالمنطق الخ
لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية
التصورية او التصديقية المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة
مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا قوله وفي الخ فقصارى علم
المنطق ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره وان
يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا كان او غيره اي ينبغي حال تاليفهما التفطن
المذكور قوله واول ما يحتاج فيه من الاشياء المفردة التي يتالف منها
الحد والقياس وما يجري مجراهما فلنفتتح الآن يريد به ما يبين في كتاب ايساغوجي
قوله وليبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى فيه لانها ليست من المقصود
الاول من المنطق لاختلال المقصود واليه اشار الامام اشارة الى دلالة اللفظ على
المعنى اللفظ يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ وضع
لذلك المعنى وبازائه الخ دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن والالتزام
باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الا الاسم دالا بالاشتراك على المعنى

وجزوه كالممكن العام والخاص او عليه وعلى لازمه كالشمس على الجرم والنور بل يكون
من اشتغال عقلي من احدهما الى الآخر قوله في الالتزام الخ ذكر له شايين احدهما لازم
لا يحمل على ملزومه والثاني لازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة ولم يقل الكاتب
لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب لفاضل الشارح الى ان الالتزام
مهجور في العلوم واستدل عليه بان الدلالة على جميع اللوازم محال اذ هي غير متناهية وعلى
البين منها باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند آخر فلا يصلح لان يعول عليه
اقول وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع بالقياس الى الاشخاص مختلف
والحق ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل
على ما يجي بيانه واما في ساير المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود والرسوم
الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا يدل على ماهيات المحدود الا بالالتزام كما تبين
اشارة الى المحمول اذا قلنا ان الشكل محمول على المثلث الخ هذا البحث يورد بعد
مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده ههنا ليعرف ان اطلاق الاسم على المعنى ليس
ليس بحمل والحمل الذي فيه في هذا الفصل هو حمل هو هو المسمى بحمل المواطاة ومعناه كما قال
ان الشيء الذي يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشيء في نفسه
معنى ما هو مغاير المثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث بعينه او الشكل بعينه
فهذا الحمل يستدعي اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد
غير ما به التغاير فما به الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ وما به التغاير يمكن
ان يكون شيئان متغايران يضاف كل واحد منهما الى ما به الاتحاد كالضحك والنطق
المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك والناطق وح ان جعل موضوعا
ومحمولا كلاهما ما به الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالث
وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ما به الاتحاد كالتثليث المضاف الى
الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول
ما به الاتحاد وحده مجردا عما به التغاير كما يقال المثلث شكل وان جعل محمولا كان
الموضوع ما به الاتحاد وحده كما يقال شيء الشكل المثلث وذلك معنى قوله او كان
في نفس احدهما ونوع آخر من الحمل ويسمى حمل الاشتقاق وهو حمل ذو هو كالبيا[ض]

على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل على الموضوع وحده بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو
يقال الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال الجسم ابيض
المحمول الحقيقي هو الاول اشارة الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون
مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين
هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله الخ قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي
ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما
لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدركه بجعل المفرد ما لا يدل اجزاؤه على اجزاء
معناه فادى ذلك الى ان تثلث القسمة بعض وحاصله تجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه
على شيء اصلا وهو المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو
المؤلف والسبب في ذلك هو الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك
لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ بما يتلفظ به ويريد
به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك مما
لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب ذلك اللغة او
لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت
هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخ من ان يراد بجزئه دلالة
على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا
من اللفظ الاول بل كون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة
اخرى وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا
وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على
جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والحديث للمفرد
متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص وان تامل متامل وانصف من نفسه
لا يجد بين لفظ عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا
في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال آخر على شيء واما كون الاول منقولا
من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتعين بهما احوال الاسم
في الدلالة وظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في

المعنى شيء واحد وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مؤلفا ويرجع الى تتبع الفاظ
الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا وزاد في الرسم
القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حين
هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل على شيء آخر فان دل بارادة اخرى
على شيء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا
فان الفرق بين المركب والمؤلف على الاصطلاح الجديد لا فائدة له في هذا العلم
قوله ثم الجزء الاول الاقوال ينحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف
ويشترك في اربعة اشياء وهو كونها الفاظا مفردة دالة على معان بالوضع والتواطؤ
فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها ويفترق اولا بفصلين بها دلالتها في نفسها او غيرها
وذلك لانه كان من الموجودات قائما بنفسه هو الجوهر وقائما بغيره هو العرض و
من المعقولات معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ
دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس يفصله فصلان
آخران هو المتعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والمجرد عن ذلك والاخير هو الاسم
والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم
يسمون الكلمات المؤلفة مع الضماير كقولنا امشي ايضا فعلا ففصول الفعل ملكات
وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام يعرف بالملكات من غير انعكاس
فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو يتناول حديهما بالقوة فقال في حده
هو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا ينفك
[illegible] الامور الاربعة المشتركة والاستقلال في الدلالة المشتركة
بينه وبين الاسم يتميز احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته به و
ذلك الغير هو الفاعل هو قد يكون معناه وقد لا يكون لكن وجود التعين وعدمه لا
يتعلق بالفعل بنفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه لا الى غير بشرط
ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشيء غير معين
وقد يشاركه الاسماء المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا الثاني
[illegible] زمان معين ثم ان من الافعال ما يدل على نفس الزمان ومنها ما يدل على معنى

جزؤه الزمان ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه ويسميها مجردة عن الزمان
المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما يعين زمانه يجب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو
المراد من قوله في زمان معين من الثلثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص والحد التام
ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشيء لا بعينه في زمان
من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ناقصة في الدلالة على نفس
المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد قائما وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط
اعني المجرد عن الاسم الذي يسميه المنطقيون كلمة لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال
على هو وهو ظن فاسد تحققه النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضماير وان كان
مشتملا على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت يدل بانفرادها على وقوعها
في الحال ويسمى قائمة ثم تصرف الى الماضي والمستقبل بادوات كذلك تقترن بها
وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي
وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه في غيره
والتأليف الثاني بين هذه الثلثة يمكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب
النحو وهو ما يتألف من اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الآخر كقولنا
زيد قائم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام
الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التأليف من فعلين غير ممكن لاحتياج
كل واحد منهما الى الاسم فرجع التام الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال
حيوان ناطق يدل على ان المؤلف من الموصوف والصفة يعني الاقوال التامة ويجب
ان يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وبهذا يقع
ذلك في القول الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كان
الاداة لا يدل الا على معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير متعلق مدلولها به وهو
المراد بالقرينة المقارنة لها يدل على كمال ما يدل عليه كقولنا لا انسان والعاجز ايضا
وان قرنت بغيرها لا يكون يدل على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول
تأليف ناقص لانها في قوة مفرد والثاني ليس بتأليف الا بعد الانضياف الى الغير
قوله اشارة الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا

والجزئي هو الذي يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة فيه الخ الجزئي الذي رسمه
للحقيقي والاضافي وهو كل اخص يقع تحت اعم ولو كان كليا بالمعنى الاول كالانسان
تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بالمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا
اما ان يوجد في كثيرين او في واحد فقط او لا يوجد اصلا والاخيران اما ان يمكن وجوده
في كثيرين او لا يمكن بسبب غير المفهوم واشلتها الانسان والشمس عند من يجوز نظيرها
والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب اشارة
الى الذاتي كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي حقيقي لا يحمل على
غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما تخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم
حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها او
اما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى آخر كما يجي ذكره فيخصص هذا باسم المقوم وهو اما ما ليس
منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق لا ذاتي له بهذا المعنى
واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد
فقط وكل ما سواهما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي
هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات
لا ينسب الى نفسها وبالجملة تعريف الذاتي من عسر ما والقدما قد ذكروا له خاصيات
احديها انه لا يمكن ان يتصور الشي الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها ان الشي
لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد هو لون لذاته
لا لشي آخر يجعله لونا فان ما جعله سوادا جعله لونا اولا وثالثها ان الذاتي يمتنع
رفعه عما هو ذاتي له وجودا او وهما وهذه الخاصيات انما يوجد للذاتي عند اخطاره
بالبال مع الشي الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين
الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن
رفع الزوجية عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشي الذي هو ذاتي له
قبل ذاته فانه يتقدم على ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من
معلولاته وعلل الماهية هي غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق
بينهما فقال ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل

المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزأ منها مثل
الشكل للمثلث يريد بالقسم الاول من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء
الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على الماهية بل انما
يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حدها فهو نسبة الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه
لقصور العبارة عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصية الاخيرة
المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في
تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في
تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع من سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع
عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع بالسلب يستلزم اخطار الذاتي
بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه
لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عندما لا يكون الذاتي
مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه فلذلك عدل عن ذكر القطع
بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن
السلب والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا
كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد ... من حيث تصوره
جسما فائدة هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا
يمتاز عن علل الوجود الا هناك ... وان كان هذا فرقا غير علم اي ليس فرقا بين
الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو
فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا يلزم الماهية ومثاله ان
يفرق بين المثلث والدائرة بان المثلث مضلع بخلاف الدائرة فان المضلع
ان كان يعم المثلث وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب ...
الى الذاتي المقوم اعلم ان كل شي له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في الاعيان او
متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها الماهية مشتقة عما هو وهي ما به
يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شي له ماهية مركبة دون البسائط يطلع
عليه ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات

من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض
الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشي بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي
هذه المقومات اشارة الى الذاتي المتعارف من الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي
في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي ههنا ولا بد يريد بيان القسم
الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور وقدم لتوضيحه مقدمة فقال المعاني التي
لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد يوجد من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة
او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح لان يكون
معروضات لهذه المعاني ويصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية
او موجودة او غير ذلك وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها
يعني من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجودات وحقايقها وهي التي
يسمى بالكلي الطبيعي ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعا على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب
منهما بالكلي العقلي قوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وقد
قد يكون غير محصلة تحصيلا ما شيا يقترن اليها وهي المعاني الجنسية التي تحصل بالفصول وقد
يكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف ما بين جزئيها الا بالعوارض التي
عن ماهياتها وهي المعاني النوعية قوله التي لا تختلف فيها الا بالعدد ويريد تخصيصها
بالقسم الثاني فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة
الاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة هي تمام ماهية تلك الاشخاص
وتفصل عليها المشخص بخواص له اشارة الى ما ذكرنا من كونها متكثرة
بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان من
حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية او بما يلحقها من
المادة والاين والوضع وغير ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة
فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصيات الثلث المذكورة فيها وهو المقصود
اشارة الى الوضع الاول المثبت بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشي عنه وهو اما
داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدائم فان
المصاحب منه ما يصاحب دائما ومنه ما يصاحب وقتا ما وهيئة المصاحبة اما

التي يعرفها الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين
وغير متقوم به يعني بالوجودين الخارجي والذهني والشي قد يكون حقيقته هو الوجود
الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه لكنه اذا احد موجودا
كان الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم قوله واثبات
وجوده ايضا غير اسباب ماهيته مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة وماهية ليس
انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها بل مضافا اليها ولو
كان مقوما لها لاستحال ان تتمثل معناها في النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال
ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان
وجود ام ليس اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل
بسبب الاحساس بجزئياته وذلك ان تحدثنا لا عرضيا من معاني آخر اسباب الوجود
هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود
في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج قوله فجميع المركبات
التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فلا بد ان اذا تصورها ان يميز بين اجزائها ويفصلها
ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره وذلك لقوة المميزة بالتفاته بالقصد
الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني لما
يكون عليه في الوجود من غير التفات بالقصد الاول الى صور الاجزاء المفصلة المتمايزة
الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا
اليه بالقصد الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم
الا بان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها بقصد
مستانف والتفاته يجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التي لا يلتفت
اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليه متى شاء فجميع مقومات الماهية داخلة
مع الماهية في التصور اشارة الى حصول المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل
بقوله ان كل شي له ماهية فانما يتصور مع حضور اجزائها وان لم يخطر بالبال
مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي الثاني الذي ذكرناه كما لا يخطر كثير من
المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال مثلث اشارة الى المثال المذكور

ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف والثاني
ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخلو عن سبب الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى
الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه
في حال من الاحوال بسبب معلوم من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول لا ينفك
الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب
اللغة دون الاصطلاح والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون
جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دائما او بالاتفاق
لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى
سائر العرضيات كما في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود [illegible]
مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث
عند المقايسات لحوقا واجبا والمحمولات الخارجة اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس
الى شيء خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع
الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك
والبياض فيه واما ان تلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه كنصف الاثنين الذي
يحمل على الواحد بالقياس الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صار نصف
ثلثيه ومساوي الزوايا لقائمتين محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه الى
قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما ان تلحق الموضوع لحوقا واجبا
او ممكنا والاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دائم
وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا
واجبا [illegible] تقدما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة اشارة الى كونها
عرضية لان الزاوية ايضا تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما يتقوم [illegible]
ولو كانت [illegible] ذلك لان نسبته الى كل واحد مما عداه لا يحضر في حده فكان
زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوائم ولثلث ست
قوائم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح مشعر بان جل المحمولات التي تنسب بالقياس
الى امور خارجة عن الموضوع موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في

الذهن

الذهن دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لتوقف الذهن
عند حدها والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي سواء كان بالقياس الى امر خارج
او لم يكن بالقياس الى شيء فان الوجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع
ابيض فليس في الخارج الفعل الزائد على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل
والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير متناهية فهو بحسب
القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في سائر
الاشياء التي يوصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال
هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم يوجد الا
بالقوة فان اجزاء الشيء يجب ان يكون حاضرة معه كما استحسنه الشارح من
ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاشياء الذهنية [illegible] واما قال مطلوب
الشيخ ان ثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن وضع ملزوماتها فان قوما
من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك
لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في خاصيات الثلث المذكورة للذاتي فاثبت الشيخ
لاثبات مطلوبه قسمة تادى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك
ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لان
ذات الموضوع او المحمول بما هي يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط امر مغاير لهما
يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون المولف من ذلك الموضوع والمحمول قضية
لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون من الاوليات [illegible] والقسم الثاني يقتضي
ان يكون المولف قضية مكتسبة مما يستعمل في العلوم البرهانية [illegible] وذلك
لان محمولات المطالب العلمية لا يكون مقومات لموضوعاتها بل يكون اعراضها الذاتية
لها كما ذكر في صنعة البرهان [illegible] واشار بقوله ان كان لزومه بلا توسط اشارة
الى القسم الاول [illegible] وكانت معلومة اي حاصلة من غير اكتساب [illegible] اللزوم و
ذلك لوجود السبب الموجب للزوم وكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة
وذلك يناقض ما ذهب اليه القوم المذكورين من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ وقوله وان
الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي

قد مرابشرح على ذلك والى حل تلك الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الى
ما يأتي وذلك لان اللزوم لما كان معتبرا بعدم الانفكاك كان لكل ما يلزم شيئا
آخر لا ينفك عنه سواء في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان اللزوم
لا ينفك في العقل عن تعقل ملزومه وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بوسط
شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا يكون عند الانفكاك
بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن ملزوم الى لازمه ثم الى
لازم لازمه بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن
فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة التي يلازم جميعها يجب بيانها لا بانتهائها
الى غيرها فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه
عن تلك الملازمات غير محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها
هي التي يكون يجب قياس الموضوع الى غيره وهي انما يحصل عند تصور الامور
التي اليها بقياس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب
الحصول على الترتيب المؤدي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك
الاشكال ويرجع الى الكتاب قوله وان كان لها وسط تبين به اشارة الى
القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة : علت
واجبة اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند حضور الوسط
فقط . واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة الى
ان الوسط هو الذي به علية اللزوم اي به يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول
لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات لازم من
منتهى تحليل اللوازم يحتاج بيننا اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على
المطالب اما ان يكون مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما
امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون
مطلوبا بالاكتساب لتصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان
الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا
له فهذان ... يشتملان على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني

ماخذ

ماخذا ثانيا قوله وهذا الوسط الخ اشارة الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون
اللازم مقوم المقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من
هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم الاول اما ان يكون لزومه لملزومه
بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان قال لو كان احتاج الى وسط لتسلسل
الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل
لكونه غير مؤدي الى ثبوت اللزوم الاول المفروض ثبوته مع جوازه يشتمل على الخلف من
وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزء من امور غير متناهية هي بأسرها
الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط
ولم يكن هناك فصل تام قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما
بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم اشار الى الماخذ الثاني بقوله وان
كان الوسط لازما متقدما اي ان كان الوسط المفروض لزومه لازما للموضوع في الفرض
المتقدم في القسمة المذكورة واردة هنا ايضا الا انه لم يفصلها اكتفاء بل قال مبطلا
للقسم الاول واحتاج الى وسط لازم آخر او مقوم غير منتهية في ذلك الى لازم بلا وسط
ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني
مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر ومقوم وبابطال هذا القسم تعين القسم الثاني الذي
هو المطلوب فانتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد من كل حال من لازم بلا وسط
ثم صرح بما اراده منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك
مناقضة القوم المذكور بقوله فلا يلتفت اذن الى من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح
رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لما هو مثله او مخالفا
له مثال آخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة ...
انما يحتاج بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح
اطناب هذا البيان الى التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم في ماخذ البراهين
بل طابقه للوجود والبرهان الذي اورده وادعى فيه التقريب لعدم الاحتياج
الى ذكر التسلسل وسواء الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا ففي لوازمها
ما اقتضت هو لازمها بغير وسط وان لم تقتض ... حيث هي هي شيئا فلا من حيث

هي هي لا يستلزم شيئا وقد عرفت مستلزم هذا ليس كما ذكر لان القسم ليست
بمسموعة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي
بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او على سبيل احدهما وما لم يبطل هذا
القسم لا يتم برهانه اشارة الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم
فجميع المحمولات التي يجوز ان يفارق الموضوع انما لم يقل فجميع المحمولات التي يفارق
لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الى ما يفارق
والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا ككون زيد غير الطول عمره قوله
مفارقة بسرعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا وشيخا وقائما وجالسا
يمكن ان يتركب لاعتبار ان فالسريعة السهلة كالنوم والسريعة العسرة كالمغشي عليه
والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة كالجنون قوله ولما كان المقوم يسمى ذاتيا
فاليس بمقوم لازما كان او مفارقا قد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا وسنذكره
قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد العرض العام اشارة الى الذاتي بمعنى آخر وربما
قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي
يحمل الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشيء حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا
والماهية ربما يختص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما يلحقه لانه هو واما ان يلحقه
لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول
وحده هو العرض الذاتي الاول وموضع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه
كالفصل او العرض الذاتي الاول انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته
لان الاول يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو
المحمول الذي يوجد موضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض
الذاتي في كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة
بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في كل علم على موضوعه وقد
يحمل على انواعه موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع اعراض
آخر كما يبحث في علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج
فالموضوع لا يكون مأخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون المأخوذ في الثاني جنسه

وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا
ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وح يكون رسمها ما يوجد في حده موضوعه
او ما يقوم موضوعه مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوجد فيه جنس الموضوع الخارج
عن ذلك العلم لا يسمى عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا يحصل
الاول بقيد الاولى لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غيره به هو هو مثل ما يلحق
المقادير من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم
وهذا القبيل من الذاتيات يختص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يمثلون به من المطوسة
لا لانف المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كالمشترك فيهما المناسبة المطلقة
وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير
ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها التي هي
الكمية لكنها لا يستعمل في علم المقادير ويستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة
كانت عرضا ذاتيا لجنسها التي هي الكمية لكنها لا يستعمل في علم المقادير ولا في علم
الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرنا وكذلك المساواة ولذلك
قال يلحق المقادير او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع النوعين
جميعا انما قال برسم ولم يقل بحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان يجمع في حد لانها
لا يشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان يجمع في رسم لانها ربما يشترك في لازم يميزها
عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع في حده
والاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية الاولية واذا اريد ان يجمع جميع الاعراض
الذاتية قيل ما يؤخذ في حد الموضوع او يؤخذ الموضوع او ما يتقدمه مما لا يخرج عن
العلم الباحث عنه في حده واعلم ان اخذ المقومات في الحد طبيعي واخذ الموضوع
فيه اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي بما يؤخذ الموضوع في
حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفاء وهو نقلة المتأخرين وبين
في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده
فكيف يؤخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها
بل تعلقها بها لعرضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة

في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشيء لما هو
او هو الذي يقتضيه الشيء بما هو هو قال وذلك لان الماهية يقتضي المقومات اقتضاء
المعلول العلة ويقتضي الاعراض الذاتي اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره الشيخ
في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضيه بحسبها
موضوعاتها فتعريفاتها بحسب اساميها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها
واما حقايقها في انفسها فانما يكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات
وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات الماهية
دون مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول
فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها و
المشتمل على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي
تصور ذاتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها ما يكون مفهومها مركبة
عن حقايقها وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار الموضوعات وذلك
لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم
هذا حاصل الكلام المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهر ان
الاعراض التي مثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها
وذلك لان المساواة تتحقق في جنس الكمية والمماثلة اتفاق في كون الكمية مضافة
الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد فيجب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع
اخرى بان حذفت هي التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمماثلة
اتفاقا مجملا بحيث لا يتميز عن المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع
من الانفعال ولم يكن شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد وغيرهما وكذلك
في باقيها وليت شعري كيف يصنع هذا الفاضل التي لم يقلد المتقدمين فيها اي الخلف
الجميع جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به فيخترع من نفسه لها
تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت
او كانت مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المساواة للموضوعات كانت تلك
التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلما

تقدر على ان تتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا ان نعرفها الا كذلك ولا مانع
من ان يجوز ان يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكره حدا غير حقيقي بحسب الماهية
وحدها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز و
التوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات
الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط فنقله
الشارح الى ههنا ويخرج منها المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها
وسائر الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك واذن
ليس يحتاج الذاتيات بالوجهين جميعا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات فما
يلحق الشيء لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو
معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود فانها انما تلحقه لانه جسم اعم منه او اخص منه
وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة
وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة كالضاحك
الذي يلحق الانسان للتعجب ومساوي الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث بوسائط
بينها ولعل الشيخ حذفه ايثارا للاختصار وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي
ذكره الشارح اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون الظاهريون عند
التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو ولا بما يعوا ان الجنس
مقول في جواب ما هو حيوان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس
والفصل كما حكي عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا احتج عليهم انتهوا على
تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما عقلوا عنه وذلك بان يذكر قالوا انهم عنوا بالذاتيات
اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكون بين الذاتي والمقول في جواب
ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون
ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما سمع بعضهم الفضولي ورآها وجدها غير صالحة لجواب ما هو
ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح
ما هو عام يعني الجنس وهو المراد بقوله فان اشتهى بعضهم ان يميز كان الذي يحيل
اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم ه

ثم يتسللون اذا حق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا
مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وسترفها فقال تلتلت الالسن اي اختلطت والمراد
ان كلامهم يختلط اذا انهوا على ما يناقض رأيهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس
للانسان فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في
الدلالة وغير صالح لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم
ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرف
الماهية وانها انما تتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل
ماهية انما يتحقق ان يكون اجزاؤها حاضرة معها فيجب ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه
على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب
ما هو والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه
وذلك لان القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيه و
الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال الفاضل الشارح والفرق بين
الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة
كان مقولا في طريق ما هو واذا صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول
ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان
على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو
الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضي عرفهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع
بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق
فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وح يكون الداخل في الجواب اعم
من المقول في الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل
في الحدود على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا من طريق ما هو وذلك عندهم انما
يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا الشيء
قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى يحصل ماهيته فاذن الاعم
قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية
وليعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو انه ما ذاته او ما

مفهوم

مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المطلوب في
هذا السؤال تحقيقا ولا الامر الاعم لا هو هوية الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان
يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا على المفهوم
المستحدث ولا يثروه الى قدمائهم والذين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم
وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنى بيان ذلك
المباحث العلمية لا يتعلق بالالفاظ الا بالعرض كما مر واذا تعلق بها فيجب ان
يحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحي ولما كان
البحث عن مفهوم ما هو لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي
وبين انه انما يورد سؤال ما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما تبين
في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي يجعله القوم بازائه ليس هو احدهما لان حقيقة
الذات انما تحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم
الذي يذهبون اليه ليس هو ماهية الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة
فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى اصطلاح طارئ عليه
وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب
للنقل من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان نسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم
فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات القدماء بل يلزمها ويلزمهم عليها
على ما يحتوا كتبهم. وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التصنيف على ما سننبه
اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال
على ما هو من غير تغير العرف ثلثة يعني بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال
المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون
كليا او جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او يكون متفقة
الحقائق وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلثة اصناف لان الجواب
عن صنفين منها واحد لان المسئول عنه ان كان شيئا واحدا وكان كليا فيجاب
بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية
المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقائق فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها

ولا يجاب بذلك اذا اختص السؤال بواحد منها فهو جواب في حال الشركة المطلقة
وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالتين
هو نفس ماهية ذلك الشيء او الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر
من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلثة لا يزيد ولا ينقص و
الفاضل الشارح جعل المطلق في الصنف الذي يدل في الخصوصية المحضة ماهية شخص واحد مثل
زيد اذا قيل له ما هو وما هو فهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب قوله
احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على
الانسان الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به عما هو طالب نفس الاسم وقد
يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين
باعتبارين فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يختص باحدهما بل قال على ماهية
الاسم ليتناولهما قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين يسأل
عن جماعة مختلفة فيها مثل فرس وثور وانسان ما هي ومثل ذلك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان
اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن فلانه لو اورد حد الحيوان
بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل
فاما الاعم من الحيوان كالجسم فليس لها ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الفرس والانسان
ونحوهما فاخص ودلالته مما يشتمل تلك الماهية هذا شروع في بيان ذلك بان المورد كان
غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك ظاهر الى قوله
في ابطال المساوي واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما متقومان
متساويان لتلك الجماعة بالشركة فليسا يدلان على الماهية انما قال ذلك لانهما عند
الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي يحصل
الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا وان يحصل كان
ما عداه فصلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل
الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل عليه الا
بعرض ذاتي فيشتق له الاسم من ذلك العرض كالناطق مشتق من النطق الدال على فصل
الانسان فان وجد له عرضان تشبيه تقدم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل

واحد منها

واحد منها اسم وح ربما ظن ان المفهوم من الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنيهما والحساس
والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدأ الفصل الحقيقي هو نفس الحيوانية التي هي معروضة
الحس والحركة فاشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض عنه الشيخ وعرض
بان ذلك مخالف للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما متقومان اي ان فرضنا ذلك
لان المفهوم من الحساس والمتحرك وامثال ذلك بحسب المطابقة هو انه شيء له قوة حس وحركة
وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض واما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الالفاظ
الا على طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاجسام يريد ان
الفصل والعرضيات كلها لا يدل على اصل الماهية التي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك
لان الفصول يحصل الماهية والعرضيات يلحقها بعد تحصيلها فاما الشيء الذي يحصل بهما او
يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت يشتمل عليه لكان ما به الاشتراك
داخلا في ما به الامتياز والاشياء الداخلة في الخارجة وهو قوله واذا قلنا لفظ
كذا يدل على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه
الدلالة الدلالة على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما فهمها الشارح وادى
به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة و
التضمن بهذه الدلالة ان لفظ ما انما يقصد به بالقصد الاول ما يطابق المسؤول عنه دون
ما عداه ثم يتعلق باجزائه بالقصد الثاني لكون المسؤول عنه متعلق الهوية بها فيبقى
اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود
اي اللفظ الذي يقصد به اشياء محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وما يناسبها
يدخل فيها فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم التي وجهته فلكونها غير محدودة
لا يجوز ان يكون مقصودة له قوله وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا
لكان ما ليس بمقوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل
على الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان
الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عن ما هو وان نقول لتلك الجماعة انها حيوانات
تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص قد يكون صالحا
للدلالة بالاتفاق في سائر المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق

وكذلك الحدود ان قلنا التي تخلو عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء
في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسام الخمسة فقال بعد ان قسم الدال على الماهية الى الجنس
والنوع ما هذه عبارته والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد
هيهنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الوضع
وبحد اسم الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها
التي تخصها ومايحكيها وضعا شاملا انما تخلى عما يخص كل واحد منها يريد انه اذا طلب
الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب فانه هو الذي يشتمل جميع الذاتيات المشتركة
التي تخص بين المختلفات المسئول عنها وتخلى عن فصل كل واحد منها هذا واما
الثالث فهو ما يكون مشتركة وخصوصية معا مثل انه اذا سئل عن جماعة هم زيد وعمرو وخالد
ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور انهم ناس من غير تغير عرفي اللغوي
ولهذا سئل عن زيد ما هو لست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب به انه انسان
اشارة الى الفرق بين ما هو ومن فان الاول قد مر بيانه والثاني انما يطلب به العوارض
المشخصة ويكون جوابه زيدا او يجري مجراه قوله لان الذي يحصل في زيد على الانسانية
اعراض ولوازم لانسانيته من مادته التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له يريد
ان يفرق بين الاشياء التي يدخل على معنى الحيوان ويجعلها اشياء مختلفة الحقائق كالانسان
والفرس وبين الاشياء التي يدخل على معنى آخر كالانسان ويجعلها اشياء متفقة الحقائق كزيد
وعمرو وليورد لبيان ذلك مقدمة وهي ان نقول من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا
على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل
مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة
وهذا الاخير قد يكون غير محصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق
وانما يحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون
محصلا بنفسه او بما ينضاف الى المعنى المذكور قبله ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال
على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط
وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير الان اللاحق

معط

مقوم لذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقويم في الصورة
الاخرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار
الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن به الناطق
مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ
لا بشرط ان يكون معه شي بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق
يحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين
والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث
هو كذلك الا في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له
شي يعمه وغيره وشي يخصه ويحصله ويصير هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان بعينه
لانه مأخوذ مع الناطق والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في
الماهية بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا
الانسان وذلك الانسان وظهر الفرق بين الاشياء التي يدخل على معنى ويجعله اشياء
مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي يدخل عليه ويجعله اشياء متفقة الحقائق واذا تقرر ذلك
فنقول لما كان الانسان نوعا كان قد كان متحصل الوجود وكان كل ما ينضاف
اليه ويقترن به ما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان
فلذلك كانت ماهية الاشخاص هي شي واحد وهو المراد من قوله لان الذي يحصل
في زيد على الانسانية اعراض ولوازم لمادته التي منها خلق قوله لا يتعذر علينا
ان نقدر عروض اضداد ما في اول كونه ويكون هو هو بعينه اشارة الى ان العوارض
واللوازم لما قارنه بعد تحصله ولا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد
الابيض لو فرضناه اسود لم يتبدل انسانيته قوله وليس كذلك نسبة الانسانية
اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك لان الحيوان الذي كان يكون
انسانا فاما ان يتم بكونه مما يكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم بكونه فلا يكون
ذلك الحيوان ولا ذلك الانسان يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك
لانها ان تبدلت ارتفع الشي الذي هي ماهيته قوله وليس يحتمل التقدير المذكور

من انه لو لم تلحقه لواحق جعله انسانا يعني الناطقية بل لحقته اضدادها او مغايراتها
يعني اللاناطقية او الصهالية لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك
الواحد بعينه يعني يكون بعد كونه فرسا هو ذلك الواحد الذي امكن قبل ذلك ان يكون
انسانا والمراد من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل
ايضا مع بقاء الماهية **قوله** بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا اشارة
الى تقدم وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود
الجنس في العقل متقدما على تصوره **قوله** فان كانت الخ اي ان كان هذه الطبائع
المذكورة التي فرضناه عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا
عوارض فهو على غير هذا الحكم المذكور ولكن ليس على المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان
يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقائق والتي لم تختلف اي اشياء كانت اذا سئل
عنها بما هو كيف يجاب عن كل واحد منها **في الالفاظ المحمولة**
المقولة والحد والرسم اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس الى قوله
وبالقياس اليه وكله ظاهر يستغني عن التفسير على ان اسم النوع عند المحققين انما
يقال في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما
نسبته الى ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا
التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص
التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تختص باسم نوع
الانواع ما دون الجنس الانواع والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته
ويباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم
يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والآن فالنوعان مختلفان في المعنى بثلثة اشياء احدها
اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل واما
الآخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جائزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها
جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من
حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوع
حين لا يكون تحت جنس وما يسهو الخ وفي بعض النسخ وتخلفه بالعموم والخصوص

وهو الطرفان الاول يوهم ان يكون لهم سهوان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين
له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم على الاول ان
يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك
مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع
لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين
ومقيده بملاصقة الاشخاص في الموضع الآخر اشارة الى ترتيب الجنس والنوع **قوله**
ثم ان الاجناس الخ اي ربما ترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد **قوله** ويجب ان
ينتهي وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى
فيتوقف تصوره على اخطارها جميعها بالبال قال الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب
العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة من الجنس وهو
على ما تبين في الالهيات ولو لم تنته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقة
اعني اعيان الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها
واما الى الخ يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها
المعقولات الاولى وهذا العلم يبحث من المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي
لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحدة من العالية الى السافلة في مرتبة خواص فانما هو
لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة
واما ان الخ يعترض على سائر المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول
افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى بيانها وخواصها على
الوجه المشهور الذي يليق بالمبتدين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها شبه مصادرة
لهذا العلم فاخرهم وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في بيانها تماما علق ولا شك في ان النظر
في ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر في الاجناس
المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي
انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب هذه المقدمات الى ذلك
لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من حدي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس
العالية يقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المقومة ولا سائر المحمولات التي تركب

منها المتوغلات وبسيطة ومنها المتصدعات بحسب الاغلب كما بين في مواضعها
واما المتوسطة والسافلة التي لا تحصر في عدد فانما يستغني عن ايرادها لاشتمال العالية
المعدودة عليها ومايشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا
في حال من الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث
هو طبيب في ماهيات اشياء ربما يستعملها او لا يستعملها اي معدنية او نباتية او
حيوانية وعادتها اين هي واوقات تحصيلها متى هي وشرائط خواصها اي دكم هي دون ما
لم يسمع به او لم يحتج اليه مما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك منه وغيره ليس منهم
خروج عن الواجب الا انه لما تصور انه لا احتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة
او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب الامكان فيه الى علمه بل جعله جزءا من علمه وهذا
داب اصحاب سائر الصناعات العلمية فانهم يضيفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه
في تيسر تلك الصناعات وان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى غاياتها
الى الفصل قال كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له
او لا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه
وما كان المقول في جواب ما هو على الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام مهيتها
المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون
هو ما يختص ببعض تلك الكثرة بالضرورة ولم يختص بالبعض متى هو ما هو فهو ما يفيده الامتياز
عما يشاركه فهو صالح للتمييز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب ما هو ان كان
مقولا في جواب ما هو على كثرة اخرى قبل الاولى فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم
يكن مقولا للكل حكم الخارج المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتمييز الذاتي
وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون
كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير
الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس
فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة
بل عما يشاركه في الحيوان فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد

الفاضل الشارح وغيره ما سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح للتمييز عما يشاركه
في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز عما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي فوقها ولزمهم على
ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو جنس العالي من امرين متساويين لا يكون
ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا
عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات قوله ولذلك صح الخ يدل على
ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق يوافق العرف اللغوي
كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب
به التمييز العام عن جميع الاشياء وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال
اي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء المطلق وذلك اذا اضيف
الى شيء اخص منه كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء تعميم
الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية عارضين لماهياتها
على ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فائدة لذلك هنا وقد يكون الخ لما فرغ عن
بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات
التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار
الى ما ذكره مجملا من مناقضة القائلين فيما مر بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم
واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا
في جواب ما هو وكل فصل الخ يريد ان الفصل الذي يحصل الجنس نوعا فانما
يكون له اعتباران احدهما بقياسه الى الجنس المتحصل به والثاني بقياسه الى النوع المتحصل
به والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني التقويم
فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل علة من الحيثية كذلك التقويم غير
ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزءا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض
بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي
مقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل هو ما يضاف
الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس

لاحتمال ان يكون احد اقسام العالي هو السافل فيه ... الى الخاصة الخ
لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها
والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا ثم
الخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير
كالكاتب للانسان وقد تكون لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي
للحيوان وقد تكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة ببعض
كالكاتب له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد
يكون بالقياس الى شيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي
الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطائر ولا بالقياس الى شيء بل بالاطلاق
كالمذكور وكل ما هو خاصة لنوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته
وربما لا يكون ... واما العرض الخ والعرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد
للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا
كالنائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له
... واصل الخواص الخ الخاصة تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد تعتبر من حيث
وقوعها في التعريفات ويوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين
فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى
غيره بل على الاطلاق لازمة له غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك
بينة الوجود فان التعريف بالخفي غير صحيح ... مثال العرض العام الابيض للبيضاء
للبياني طائر يقال له باليونانية ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة وتمثل
في البياض كما في الحمار بالتراب ... وربما قالوا الخ المشهور عند الناظرين
اطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا
له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع ولعل الالتباس
بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيما حملهم
على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن الحمل
على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق

ووجوب

ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة قوله وقد يكون الخ كل واحد من الخمسة انما
يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون
ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه
جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون هو جزء وخاصة للجسم وعرض
عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا مناقشة في الصور ... فهذا الخ
هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح الاستقراء دل على ان الشيخ عبر في كتاب
الاشارات عن فصول تشتمل على احكام تثبت بحجج وبالتنبيهات عن فصول
يكفي في ثبوت احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يشبهها وهذا الفصل
من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة
والثنائية والثلاثية والرباعية بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة
هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان كالجوهر
الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي هو احد
الخمسة اعني المنطقي هو مقول اما بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه
الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه
محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه
بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس
الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج الحقيقي وحده
الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقسمة المسدسة لانه يخرج الاضافي وحده
من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اوردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولات اما داخلة
لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على الحقائق المختلفة وهو
هو الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة
بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام وهذه القسمة هي ما يجري مجراها
يخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اوردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ما يمكن
الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وحكمة الوقوع اذا ترتبت في العموم
والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم

الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذه القسمة بالقوة مشتملة على
قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي
فيكون بالقوة سدسية والحصر عن ذلك في كل قسمة تجري مجراها في اخراج الاضافي
قوله الى رسوم الخمسة آه الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوائل رسومها والكلي
قد يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو الطبيعي وعلى العموم الذي اذا الحقها
اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي فالجنس للخمسة
هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل الحمل في جواب اي شيء هو في جوهره لان الخاصة
ايضا قد تحمل في جواب اي شيء هو الا انها انما تفيد تميزا عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال
في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا
حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى القريب والتام
ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان الحمل على الشيء امر عارض لماهية الكليات
غير مقوم لها فان الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سواء حمل
عليها او لم يحمل واما حمله عليها وكونه صالحا لان يحمل فانما يعرض له بعد تقومه وكذلك البواقي
وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبيانها بانها المنقسمة
قوله الى الحد آه هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة
على الذات فالحد منه تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق و
منه ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا انه جسم او جوهر ناطق والتام
لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثير بعضها يفضل على بعض بحسب ازدياد الاجزاء
وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي
بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية
بالمطابقة كما ان الاسم مفرد والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام
ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل
على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان يحمل على التام الذي هو الحد الحقيقي
وحده واياه عنى الشيخ في هذا الفصل قوله ولا شك آه اشارة الى ما سبق من ان
القول الدال على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه

لحد قول دال على ماهية الشيء م

يكون

يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل والخارج
والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل ويمكن ان يكون كل واحد من المركب واجزائه مقولا
بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء متشابهة شيئا واحدا كالآحاد في
العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير متشابهة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من
شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء واضافته الى غيره كالرجل والابوة في
الاب وقد يكون على انحاء غير ذلك يطول ذكرها وكل مركب خارجي العقل مركب في العقل
ولا ينعكس ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسائط فانما يعرف بالحدود بل بالرسوم
وما يجري مجراها اما المركبات فهي التي تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات
على الاصطلاح المذكور واما المركبات الباقية فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها
ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد قول دال على ماهية الشيء يدل
على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون
يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي يورد عليه
وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله وما لم يجتمع آه يريد بالمركب العقلي
الصرف فان سائر المركبات لا يجب ان يكون مشتملا على مشترك وخاص قوله
وما لم يكن آه يعني بالقول القول الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول
ولكن لا يدل عليها بقول يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض
الصور قاصرا عن الحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان مشتملا على لوازم
يقتضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة
الغرض قوله وكل محدود مركب في المعنى ههنا صرح بانه يريد بالمركب العقلي قوله
ويجب ان يعلم آه الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون
كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له ثم ان بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز
الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وبين ان الغرض من التحديد تصور المعنى
كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه واعلم ان طالب التمييز الكلي بالقصد الاول
لا يحصل غرضه الا بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التي
يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا للمقصود

بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا الخ قدم الكلام في كيفية اشتمال الشي على فصلين
متساوين فلا وجه له عادة والمنطق من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد
الفصول كلها حتى يتم المقومات قوله وهو كما الخ هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم
فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا تاما
وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل اخير بعد الناطق فان الانسان يشارك
الافلاك والملائكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا ويمتاز عنها بالمائت والحق ان الحي الناطق
يقع عليهما بمعنيين قوله واذا كانت الاشياء الخ الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة
من المنطقيين في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال على تفصيل المعاني التي يشتمل
عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غني الشرح وقد اتى
بقوله اذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب فائدة وهي ان الحد لا يتم بجمع المقومات
بل يجب مع ذلك ان يرتب فيقدم الاجناس ثم يقيد بالفصول ليحصل صورة مطابقة
للمحدود قوله وكثيرا ما الخ يريد بذلك الرد على من يعتبر الايجاز فان زيادة ذكر
بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة يقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على
حقيقة المط قوله ثم قال الخ يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها ما هو صنعا
يشتمل على خطية تحديد غير الاضافي كمن يحد النار بانها اخف الاجسام والطفها و
اعلم ان الحد مضاف الى المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في حقيقته و
من خلل الوجيز اخراج جزء الحد وجعلها داخلة في جهة اشارة الى الرسم الخ باذكر الشيخ
رسم الرسم وحده ان يقال قول مؤلف من محمولات لا يكون ذاتية بأجمعها او لا يكون
على ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشي والرسم منه تام يفيد التميز عن كل ما يغايره
المرسوم ومنه ناقص يفيد التميز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات
والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه جيد يساوي المرسوم
ليس منه ردي وهو ما يخالفه في شرائط الجودة المساواة للرسوم لئلا يتناول
ما ليس منه او يخرج عما هو منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجمع منها
ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطاير الولود وقول الشيخ
التي يخصه جملتها بالاجتماع اشارة الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح

وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم للملزوم لا يعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون
معرفة الملزوم به دورا لا يخل بما ادى حكم به وهو قوله بقيد اللوازم غير المساوية بعضها
ببعض حتى يتركب منها ما يكون مساويا ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال
في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله وحله ان انتقال المادة في نفس الامر هي غير العلم بالمساواة
والشرط في اشتغال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم
بها واذا نظر الباحث عن الشي في ما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير
مساوية مفردة ومركبة واوصله بعضها الى ذلك الشي علم بعد ذلك انه كان مساويا له
ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف من مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا
الى تقدم العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون
من حيث هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان لوازم احد
منها لا يدل على الشي المط بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يتوقف
على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وتلك القرينة ان صرح بها
اقتضت لفظا اخر بازائها فكان الدال الحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب
يعد الرسوم والحدود في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا اشتغال الذهن
من شي على شي على سبيل اللزوم او ضروري ليس للصناعة فيه مدخل والاشتغال من الحدود
والرسوم الى المطالب صناعي والذي يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا يكون
الا مؤلفة قوله واجود الرسم الخ وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا يدل
بالوضع الا على شي ما يستلزمها او يختص بها اما ما ذلك الشي في ذاته وجوهره فلا يدل
عليه الا بالاشتغال العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم تم التعريف بالحاق
اللوازم والخواص قوله ويجب ان يكون الخ هذا شرط اخر في جودة الرسم وقد سبق
ذكره ولما كان حال الشي بالبيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند بعض خفيا عند
اخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند اخرين وما يمثل في اخر الفصل
من رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس فيصح انه لا يكون للمهندس ايضا الا
بحسب الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن ان يعرف حال
زواياه وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك

الرسوم الشارة الى اصناف آخ هذه اصول منها ما يتعلق بالحدود والرسوم من
كتاب جدل ويسمى بواشى معانى ذلك الكتاب بالمواضع والمواضع كل حكم يتشعب
عنه احكام آخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها
ما يتعلق بالمعانى وقدم المواضع اللفظية ‏ من التجوز آخ يريد بالحدود الاول
الشارحة مطلقا واللفظ المجازى والمستعار بما يطلق على غير ما وضع له لقرينة تقتضى
العدول عنه الى الغير من مشابهة او امر عقلى او غير ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفرق
بان ذلك الاطلاق فى المجاز يكون مشتهرا وربما لا تلاحظ الحقيقة فيه وفى الاستعارة
مستبعدا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقى فالمجاز فى المفردات كاطلاق
النور على الهداية والنظر على الفكر وفى المركبات كقوله تعد واسبل القرية والمستعار
فى المفردات كذنب السرحان على الصبح الاول وفى المركبات كقوله تعد واخفض
جناحك والالفاظ الغريبة هى التى لا يكون استعمالها مشهورا ويكون بحسب قوم دون
قوم ويقابلها المعتادة والوحشية هى التى تشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه ويقابلها
العذبة واذا اجتمع الغرابة والوحشة فى لفظ فقد يسمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ
فى التعريفات قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الى
قول شارح آخر والالفاظ الناقصة هى التى تقصر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه
عما يكون فى معرضه ويقابلها الموفية او المعلقة وفى بعض النسخ بدل المعتادة المعتدلة
اى من الركاكة العامية والمتانة المفرطة التى تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر
فى اللفظ ‏ قال الشيخ قد يقع ذلك فى المفردات وقد يقع ذلك فى المركبات
وذلك لان الناظر فى المعانى ربما يدرك اشياء لم يدركها واضع اللغة او يقع له
تركيب يحتاج اليه لم يتسع لواضع لغته فلم يضع لها اسماء ويحتاج الناظر الى ان
يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ بازائها وانما اشترط المناسبة لان الانتقال
عن المعانى الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما فى المجاز والاستعارة والتشبيه و
غيرها طريق مسلوك فى جميع اللغات فالمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب
اللغة ومثال المخترعات فى المفردات العقاد النفس وفى المركبات القياس والاستقراء
‏ وقد يسهو آخ هذه هى المواضع المعنوية فمنها تعريف الشى بما يساويه فى المعرفة

والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور ظاهر او
بمراتب وهو دور خفى وجميع ذلك ردى على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوى
ردى لانه لا يفيد الغلط وبالاخفى اردأ منه لانه ابعد منه عن الافادة وبنفس الشى اردأ منه
لان الاخفى يمكن ان يصير اقدم معرفة فى بعض الصور فيعرف به ولا يتصور ذلك فى نفس
الشى والدورى اردأ منه لان الاول يقتضى ان يكون للشى على نفسه تقديم واحد والثانى
يقتضى ان يكون له تقديمات فوق واحدة والدور الظاهر اشنع والخفى اردأ منه بحسب
الحقيقة والامثلة مذكورة فى المتن وقد اورد فى مثال التعريف بالمساوى تعريف الزوج
بانه ليس بفرد والفرد بانه ليس بزوج يقابل الزوج تقابل التضاد بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة
بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوى بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دورى
بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضى دورا ‏ وقد يقع
التكرار قد يقع للمحدود فى الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا قد يقع بحسب الحاجة
اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردى ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه
ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود فى الحد ان يقال الانسان حيوان بشرى ومثال ما تكرر الحد
او بعض اجزائه ما ذكر الشيخ فى تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون
فى الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسأل عن حد الانسان الحيوان مثلا ويحتاج المجيب فى
جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال فيقع لذلك
السؤال وبحسب الضرورة كما يقع فى حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات
التى يقع فى حدودها تكرار هى ما يتركب عن الشى وعن عرض ذاتى له فيقع الشى مرة فى حده
ومرة فى حد عرضه الذاتى الذى يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور
فيه الانف الافطس فان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة
تقعر يختص بالانف لا اى تقعر يتفق والافطس هنا غير الافطس الذى يقال فى صفة صاحب
الانف حين يقال الرجل الافطس لان هذا عرض ذاتى بخلاف ذلك فلو قيل فى تفسير
الافطس هنا انه انف ذو تقعر او ذو تقعر فى الانف فعلى الاول يكون قولنا انه
انف افطس مشتملا على تكرار بلا فائدة فيه لان معناه انف هو انف ذو تقعر وعلى الثانى
لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعر فى الانف لان الانف لا يكون ذا انف فضلا

عن ان يكون ذا تقعير بل انما سمي صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف وح
يكون معناه انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس
هو ذو تقعير لا يكون الا للانف وح لا يمكن ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون
ذا شيء لا يكون ذلك الشيء له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا للانف
واما التكرار في الاضافيات فسيجيء قوله وهذا الخ فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه
وبما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك لان تعريف الشيء بنفسه انما
يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود وفي الحد في هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن
الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضي تقديم معرفته على نفسه غير السهو
من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه واعلم الخ وذلك لان القابل للكيفية
بانها تقع المشابهة كانه يقول الكيفية بها يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار للمحدود وفي الحد والمراد
بيان التناسب من الجانبين وانه قد نص الخ المتضايفان يكونان معا
في الوجود والعقل فتعريف احدهما بالآخر تعريف الشيء بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد
منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتصل انه معاني العقل ويحصل البيان
الذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان
يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والآخر من نوعه هو
الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث
هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي
هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية
ولا يلتفت الخ رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع
في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع الدور
في ظاهر الرسمين ونحله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان ماهية
كل منهما بالقياس الى الآخر فيجب ان يوخذ كل واحد منهما في حد الآخر واشار الشيخ
في استقصائه الى انه ليس حل الشك بل زيادة الشك فتعين الجميع المتضايفان ثم بين ان
ما كان بازاء لفظ النوع من لغة اليونانية كان في الوضع الاول يدل على صورة الشيء
وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو المعنى

الاول اللغوي فكانه قال الجنس المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف
النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دورا النهج الثالث في التركيب الخبري
الى اصناف القضايا الخ قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق
وغير المطابق فتعريف الخبر بهما تعريف دوري والحق ان الصدق والكذب من الاعراض
الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي او رد تفسيرا للاسم وتعيينا لمعناه من بين سائر
التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشيء الواضح بحسب هيئته ربما يكون ملتبسا في
بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها
ما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشيء انما
لخصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى
البيان بذلك الشيء وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات
فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكن ان نقول انما
نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى
الحيوان مثلا فيمكن ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون
دورا قوله واما ما هو الخ وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر وهذا تاكيد
لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان
لغيره من التركيبات الا بعد صيرورتها اخبارا بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر
كما يقال البتة قلت كذا ويراد به انك قلت كذا وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا
ويراد به اريد تفضلك به وكذلك في سائرها واصناف التركيب الخبري ثلثة
وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون
بل يكون عما تركب مرة او مرارا لا المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها لا يكون الا
لحمل البعض على البعض او سلبه عنه وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور
وما بعده فالتركيب المشتمل على الحكم اذا طرأ عليها لم يمكن ان يحمل بعضها محمولا على البعض
فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر فاذن لا بد من ان يتعلق بعضها ببعض
بوجود نسبة او لا وجودها بينها والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه
وجود اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل

فاذن التركيب الجزئي ثلثة وانما قال واصناف التركيب الجزئي دلم يقل وانواعه نظرا الى
المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر في قولنا عن خبرية المتعينة وقد تغير عن التركيب
بالحمل والوضع فاذن هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة فليست
بفصول لها بل هي اعراض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها فصيرها
اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك انه في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر
وكذلك المتصل والمنفصل تحت الشرطي وح ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على اللغوي
دون الاصطلاحي قوله اولها الخ ما عدم الحمل فيها اعني السالبة تسمى ايضا حمليا لان
الاعدام قد تلحق بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني الخ اما المتصل فاستحقه
لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية ظ واما المنفصل فلحقه لانه يشاكله في التركيب وايضا
صيغة الشرطية هي تعليق احد الحكمين بالآخر وهو موجود في كليهما على السوا فلذلك سميا
شرطيين وهو ما يكون الخ وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما
حال كونهما جزئين من شرطي ووجوب تعلقهما بالمؤلف وهذا يسمى الخ
انما سمي المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالي فان الشرط فيه لا يقتضي
التشكك في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني
عن الشرح الى الايجاب الخ ليس من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا
في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا
عن السلبية كما على اشكال هندسية ثم تحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان
فانا نحكم على موضوعات موجودة كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن
مفروضا شيئا ما بالفعل كقولنا فانه ينبغي ان نفرض في الذهن انسانا ما بالفعل فقط ثم اذا
حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فقلنا زيد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين
او في جميع الاوقات ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه توقيتا اصلاحيا لو اردنا ان
نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا زيد ايضا انه حاصل بشرطا وقيد مثلا
بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرطا اصلاحيا لو
اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل زيد ان الحكم حاصل فقط من

حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد ولنا ان نلحق به ما
من ذلك فيصير بسبب اقترانه مخصصا يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق
فهو مجرد عن جميع ذلك فهذا هو مفهوم مجرد الحكم بالايجاب كان او بالسلب
قوله والايجاب الخ الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ينهق ويشملهما الصحبة المطلقة
فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم
معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد
لا تقييدا او توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة
كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد بين اجزائها والسلب
هو الحكم بلا وجوده سواء كان اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا تستحق
ان يسمى مقدما وتاليا وان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا تفاوت
في تقديم ايهما اتفق ولانها يجوز ان يكون فوق اثنين ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما
في المتصلة دون المنفصلة اشارة الى الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية
حملية وموضوعها شيء جزئي سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة مثل قولنا زيد كاتب
زيد ليس بكاتب الخ جميع ذلك ظاهر قوله وان كان انما يبين ان الحكم في البعض
ولم يتعرض للباقي الخ فنقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس
حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزئي ولا ينعكس ولذلك كان الجزئي
اعم صدقا من الكلي وقد نسبوا الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي
بخلافه والا فلا فائدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على امثاله انما الواجب
ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة الجزئية
يدل على الحكم الجزئي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله
ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة الخ اما قولنا ليس بعض الناس
بكاتب فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما
قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب
الجزئي اعني انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم

ويحتمل ان يصدق معه اما السلب الكلي واما السلب الجزئي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا
في نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزئي من غير عكس والجزئي صادق معه
ابدا دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئي قطعا وتحتمل معها
السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت هذا معنى قوله فانهما اما واحد
وليسا يعان في السلب فحوى الكلام هو ما يفهم منه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع
او بالعقل . واعلم انه قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فانها
من حيث هي هي ليست بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة
وانما يصير شيئا من ذلك بانضياف لاحق اليها يخصصها . فلاتخ تلك الطبايع
اما ان يحكم عليها من حيث هي هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه مع
لاحق يجعلها واحدا شخصيا معينا ويحصل من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية
او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك على الاحوال الثلثة
اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي
محصورة كلية واما على تعيين الطبيعة كما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان
هو الضحاك وهي مهملة واما على التشخيص ويسمى لام العهد كما في قولنا قال الشيخ وهي
مخصوصة وباقي الفصل ظاهر . الى حكم المهمل الخ الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة
المذكورة فصيغة القضية لا يدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد
منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن الكل لكن الكلية منهما يستلزم
الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية
الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية
وبما قيل في قوتها لانها ليست تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم
بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم فقد اضطر الى ان حكم بان هذه الدلالة دلالة
الالتزام والفاظ الكتاب بظاهره وبما تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات
مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع . الى حصر
الشرطيات الخ . حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والاهمال
بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد

من غير بيان تخصيص او تعميم يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال يقبل الشركة يقتضي الخصوص
واما تلخيص ذلك على التفصيل فبان نقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية ليست بتكثر
مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل
وبتعميم الاحوال التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده
تتحرك قلنا نذهب فيه ان هذه الصحبة انما تحصل في مرات غير معدودة بل نريد انها
انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل حال
يمكن ان نفرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار
ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال
بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة فاذا كانت كلية هذا فالجزئية ان يكون في
بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان
هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون ساير الاحوال والسالبة
اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في البابين واما سالبة اللزوم
فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا بل الصادق اما ايجاب من غير
لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاقي فهي تعميم
اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم التالي
وجزئيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق وهي ان
لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من غير لزوم وجزئيته
على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فبترك
التعميم والتخصيص والخصوص على قياسه واعلم ان وجود الحكم في الاتفاقيات متعذر
واما كلية الحكم الايجابي في المتصلة فوجود العناد في جميع الاوقات والاحوال وذلك
انما يكون لكون اجزائها متنافية بالذات وجزئيته بكون العناد في بعض الاوقات
والاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجود دون ساير
الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا
او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك
ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد

منها على ما ذكر في الكتاب اشارة الى التركيب الشرطيات من الحمليات الخ

قد ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول
من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى قبل
انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانها تنحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح اشارة الى العدول والتحصيل وربما كان التركيب من حروف سلب
مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية و
توسطها على الامور الغير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور
غير ثبوتية ان يورد الالفاظ الثبوتية ويعدل عنها بادوات السلب الى تلك الامور
التي هي غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال
فليضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما في القضايا السالبة والموجبة وان كان
من حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فليركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية
التي يقابلها كقولنا لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء
صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى معدولة
ومقابلها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما استمر هذا القانون
استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا كاللااعمى ولا يزال على قياس الثبوتيات
ومعنى غير البصير اعمى او معنى اعم منه ولما كان لبعض الاعدام المقابلة
للملكات اشياء محصلة في اللغات كالعمى والسكون والسكوت دون البعض
وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ
اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من
اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة الاولى
وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخرى واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع
بحث في هذا العلم قوله وبالجملة الخ يريد ان اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ
المفرد كان حكمه حكمه في التركيب ولما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت
الاتصال او العناد فيها لا بحسب كون اجزائها موجبة او سالبة فكذلك ههنا كون
القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت

حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب ان نعلم ان حق كل قضية الى قوله يسمى رابطة يشير الى معنى
ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب متعلقان بثبوت
الارتباط ونفيه ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في
المعنى اداة لان معناها انما يحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم
كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون
كاتبا وتحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد يشتمل عليها
ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال زيد و
كذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا بالحاجة عنها اما بالطبع
واما بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح
اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة
فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء الجامدة وغلط
وقد سهى في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم
الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال كالمبتدأ وغيره فاذن
يحتاج في ان يرتبط بالمبتدأ مثلا اذا تعلق به الى رابطة اخرى غير التي يشتمل عليها نفسه كيف
لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان يدل زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون
المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا حقه ان يقال زيد هو يكتب لان اسناد يكتب
الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر
الى المبتدأ والفعل ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مرتبط على مبتدأ برابطة غير ما به ارتبط
الفعل بفاعله قوله فاذا قلنا الخ اراد ان الرابطة اذا تعينت يتعين الفرق بين السالبة
والموجبة المعدولة لان ادات السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت القضية
سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل
الربط بينهما صارت سالبة معدولة واما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح
ان وقع على بازاء الادائين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب وغير بالعدول
يسمى معدولة اقول وبعضهم يسمون هذه القضية معدولة منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد
وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا غير البصير اعمى الآن القضية

المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولة المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع وقد نقل البحث
في هذا الصنف لعدم الالتباس بالسالبة بخلاف الاول قوله وايضا الخ قد ذكر بالقانون
في ان المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى او على ما ليس ببصير اي شي كان وكان
في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق على تفسير العدم
بعدم شي عن موضوع من شانه ان يتصف بذلك الشي فذهب بعضهم الى ان الموضوع
المذكور هو موضوع شخصي والاعمى لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من
اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى يطلق مع ذلك على
الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى فاقد
البصر من الحيوانات طبعا كالعقرب والخلد الذين ليس من شان نوعهما ان يكونا بصيرين
لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه
المعاني واما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجدار
مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث
لغوي يمكن ان يختلف بحسب اختلاف اللغات والاصطلاحات قوله وانما
يلزم الخ يريد بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب
بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب وتاخره عنه كما
وقد افاد بقوله او كان مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في العدول انما هو بارتباط
حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تاخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب
او تقدم عليها كما في لغة الفرس في قولهم زيد نابينا است واما بحسب المعنى
فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون شيئا ثابتا عند من يحكم
بما يحكم عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت
لا يصح ان يثبت له شي ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان
يقال انه ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون
خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما مجملا لجميع اقسام الثبوت غير خاص
بشي منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان
ممكن الثبوت او ممتنعه والسالبة اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك يكون السالبة

البسيطة اعم من الموجبة المعدولة اذا اشتركا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة
البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح على ذلك لما لم يكن قادحا في هذا البيان
بل كانت معارضات ومجادلات مبنية على اصول غير مقررة وكان الاشتغال بها مما يؤدي
الى الاطناب ولا يتضمن مزيد فائدة اعرضنا عنها قوله الى القضايا الشرطية الخ
لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا اما حملية او متصلة
ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية اثنتان فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة
شرطان يكون المنفصلة ايضا ذات جزئين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه ثلثة متشابهة
الاجزاء وهي التي تكون من حمليتين ومن متصلتين او من منفصلتين وثلثة مختلفة الاجزاء وهي التي
تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلثة
الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزئيها بالطبع
فيكون تاليف المتصلة تسعة اوجه وتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي
من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما اذا كان النهار معدوما فالشمس غاربة
ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا او فردا فعدد الكواكب اما زوج او فرد
ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود ومن عكسهما بعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشي ذا عدد فهو
اما زوج واما فرد ومن عكسهما ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فكلما اما الشمس طالعة واما النهار معدوم ومن عكسهما كعكسه
امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا
اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة
فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد اما زوجا او اما فردا واما ان
يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان لا يكون الشمس
علة لوجود النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة
كقولنا اما ان يكون الشي واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة
ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما

زوادا ما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها وقد يكون حمليات ومحصورات
موجبات وسوالب يتالف بعضها من بعض ويتكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات
مولفة بعد التاليف الاول فهي يكون مولفة اما ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي
من شرطيات مولفة من حمليات او رابعا اي من شرطيات مولفة من حمليات وهلم جرا
الى ما لا نهاية له قوله فانك اذا اقتفر الشيخ من التاليفات الستة والستة على ايراد
امثلة ثلثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها موجبات وثانيها منفصلة
مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احديهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة مهملة من حملية
ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون
النهار موجودا يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشي ولازم نقيضه وهي يكون مانعة الخلو
فان الشي لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان
معا وهو محال ولا يكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون مانعة لهما ان كان
مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم
فيه يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها
فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فان ترديد بين المقدم ونقيضه
الذي هو انفصال حقيقي يستلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور
قال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مولفة من الشي وملزوم نقيضه لانها مولفة من طلوع الشمس
ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع
المقدم بل الامر بالعكس فاذن هو سهو اورده الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي
في المثال متساويان ويصدق الانفصال بين اي جزء اتفق مع نقيض الاخر فهذا ما اورده
الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة مولفة
من الشي وملزوم نقيضه او من الشي ونقيض لازمه على ما اورده الشيخ وانما يجب ان يكون
التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ومنع
اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها
فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه

الذي

الذي هو الانفصال المذكور والتي اوردها الشارح مولفة من الشي ولازم نقيضه وهي مانعة
الاجتماع فاذن هو سهو او اورده الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل ان انضمام
الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة تتبعها وتبع منفصلة حقيقية مولفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه
وعورض باضافة منفصلة اليه تتبعها وتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح
رجح الاولى على الاخرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة
مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون
الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية
بحسب الصورة ويتبين ذلك اذا جعل اللازم في المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة و
لا حرج على الشيخ في ايراد احد اللازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان يكون ان
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم
ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو من سهو النساخ قوله والمنفصلات
وهذه هي التي يمنع الجمع والخلو ويحدث من القسمة الى الشي ونقيضه فان النقيضين بما اللذان
لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساويا
في الدلالة فيخفى المناقضة فيهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله وربما آه اما ما ينفصل
الى جزئين فقد تقدم ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فبان يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الاجزاء
اليه من اجزاء الاخر كقولنا كل عدد اما زائد واما تام واما ناقص وهو يتشعب من قولنا
انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زائد واما ناقص وكذلك اذا انفصلت سائر
الاجزاء الى اجزاء اخر وبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة الجمع والخلو
ويكون اصل الانشعاب في الكل من القسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم
ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود
وانا اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة
ولعل النسخة التي وقعت اليه من شرحه سقيمة وليتكشف من سائر النسخ واما ما كان
غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك
الى ما لا يتناهى — ومنها غير حقيقية آه اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي ولم يورد بدله
ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت منفصلة غير حقيقية مانعة الجمع وحده

او الخلو وحده اما الاول فلان الشي لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشي لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان نقول هذا الشي اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشي اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل منهما قولنا هذا الشي اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شي واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يخلو عنهما كالجبل وح يكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه ويلزمه ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم منه من قولنا غرق فنورده بدله فيحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصى واما الاخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشي شجر حجر معا وذلك بان يرد قوله اما بترديد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اي انه هذا صادق او ذاك او بترديد الكذب فيهما فيقال اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول مرادة لمنع الجمع والثاني مانعة الخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشي ويضاف الى ما سلمه ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات قد يتالف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشي اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشي اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة

وسالبة كقولنا العدد اما منقسم بمتساويين ولا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهذا حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد وان يتالف عن موجبة وسالبة لا غير لما مر ومانعة الجمع يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من موجبتين وذلك ظ لا يمكن ان يتالف من سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان يتالف منهما ويمكن ان يتالف من سالبتين لان السالبة يمكن ان يكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان يتالف من موجبتين لاشتمالها على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة

قوله وقد يكون الخ يريد بالمواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله نقول رايت اما زيدا واما عمروا حين نشك في رويتهما ونقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة

قوله ويجب الخ هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع ذلك واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجي بيان التناقض والعكس في موضعه انشاء الله وفي بعض النسخ ام المتصل والمنفصل وام المنفصل في الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه بالطبع

اشارة الى هيات تلحق القضايا ويحصل لها احكاما خاصة في الحصر وغيره الادوات هي التي تلحق الهيات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيات دون الادوات قوله انه قد يراد الخ المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية ولفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله يحمل الحمل مساويا او خاصيا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك فاثبت العموم قوله ونقول الخ يريد ان هذه الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله ونقول الخ انما اي ثابتا ولفظة لما تفيد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك الخ يريد به ان القضية بهاتين الاداتين تصير محصورة كلية قوله ونقول الخ هذه والتي قبلها من القضايا يسمى محرفة وهي مايخ عن ادوات الاتصال

ايضا ليس الانسان الا الناطق ويفهم منه احد المعنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق وليس يقتضي الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق م

والفساد ويكون في قوة الشرطيات ومثالها لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس
طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة
ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون الشمس طالعة
قيل والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاءها قوله وتقول الخ وهذه ايضا من المحرفات
وكل مربع فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل مربعه زوج فهو زوج لان كثيرا
من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا
عن ان يكون ازواجا وكذلك القول في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة
منفصلة مانعة الخلو اي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان
الشيء الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثال اخر
لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان
لا يكون ساكن اليد لا يكون كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب
وهو متحرك اليد كما في حال الرمي مثلا اشارة الى شروط القضايا الخ يذكر في هذا الفصل
قوانين لا يحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال
الاضافة وقد ذكر مثاله الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف ويراد في اي الاوقات
هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال
السقمونيا يسهل الصفراء ويراد في اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالبة الرابع
حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس
حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد يذكر في باب التناقض مضافا الى
شرطين آخرين كما يجيء ان شاء الله تعالى النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها
الى مواد القضايا الخ ذهب الفاضل الشارح الى ان ما يشبه المحمول في القضية
هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان
يوصف نسبة التالي الى المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في
نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في الحمليات فائدة يعتد
بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والامكان من وجه وليس ببعيد
من الصواب ان يقال ما يشبه المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع

معه فان نسبة المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ومغايرة بان المحمول وصف محمول
عليه وهو وصف موضوع معه وكذلك الوصف نسبة الى الموضوع كالمحمول بعينه في انها لا تخلو
من ان يكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها
فان الغفلة عنها مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجيء بيانه
واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع عين نسبة الموضوع اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون
الثانية ولذلك خصت بالنظر اليها قوله سواء كانت موجبة او سالبة الخ يشير الى الكيفيات
الثلاث المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظ قوله ونعني بالمادة الخ
اقول ونعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق
عليها لفظ الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او قولنا الانسان ليس بحيوان فانا نعلم
يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في
الحالتين لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلاث
لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق على قولنا الانسان حيوان حالة الايجاب
فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوبا فهذه
الالفاظ يصدق عليها حالة الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير
الجهة والفرق بينهما ان المادة هي كيفية في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر
في تلك القضية في نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت
المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب
فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المنافي للوجوب
والامكان الحقيقي على ما يجيء ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا منهما لا الوجوب
والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي
هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب تعقله العبارة من القضية التي هي الجهة اشارة
الى جهات القضايا الخ الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم والملكة وقد تعد المطلقة
في الموجهات كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي
فقط من غير بيان شيء آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما والامكان يقابل الضرورة
في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت والعقد باعتبار الضرورة يسمى ضرورة

الايجاب وضرورة السلب ولادوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني
من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقى الثالث مقابلا
لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام
او لادوام يوهم انها تمام الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما تتناول
ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا تتناول ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة
فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة
من حيث الاعتبار ولم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم قوله واما ان يكون الخ
هذه هي الامور التي يمكن ان يتقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة انما تتناولها
جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو
مغاير للاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل
ضروري دائم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شيء اتفاقا
من غير ضرورة ولذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده باللاضرورة لئلا
يتكرر الضرورة وسمى الخالي عنهما بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة
لان الحاصل اما ضروري او غير ضروري وغير الضروري اما دائم او غير دائم قوله الضرورة
الخ لما فرغ من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى
مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء شرط
وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة الى ما يكون الحكم فيها
مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وصفت معه
واما بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة بما يشتمل عليها القضية واما بحسب
وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكأنه
قال الشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع واما متعلق
بالمحمول والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات يباين ذات الموضوع
والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمس
مشروطة واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف الا
في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح

اذا قلت ما دام ليس بكاتب وح صيرت السلب جزءا من المحمول فكانت القضية موجبة لا
سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد
يلابسه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا
ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل
تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في افراده فتمام المشروطة بالوصف مطلقا
يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني و
وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا يخرج عنها قضية فعلية
ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة متأخرة
عن الوجود لاحقة به وسائر الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة
يقع عليهما بالتساوي والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية
عن سائر الضرورات مع كونها فعلية قوله والضروري الخ الضرورة بالشرط الاول
اعني بشرط وجود الذات تقع على ما يكون للذات وجود دائما وعلى ما لا يكون للذات
وجود دائما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها في الاعتبار
فان المشروطة باي شرط كان مغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم فيهما
حاصل لم يزل ولا يزال والثاني يباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم
المشروطة بالشرط ان لم يقيد بلادوام الذات بل ترك كما هي تناولته لقسميها وخلت
المطلقة تحتها فهما يشتركان في معنى اشتراك الاخص والاعم وذلك المعنى هو ثبوت
الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم هو
المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذوات ولا دوامها وان قيدت بلادوام الذات
كانت هي والمطلقة يشتركان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم
والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم هو المشروطة المحتملة لدوام الذات دائما ولا دوامها وانما يكون
ذلك اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دائما وعلى التقديرين جميعا
فما يشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقة هي المراد في قوله قضية ضرورية
وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة
وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم الذي يندرج فيه الاخص بالتع والاخصان

تارة اخرى قوله واما سائر الخ يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات وهي
المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول
وشرط الوقت المعين وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدائم الغير الضروري اقسام
المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا يشمل الدوام المطلق الذي يكون
بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي فالمطلق الغير الضروري
ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق
العام الضروري الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول
ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد يمكن على وجهين احدهما ان يقال
القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون
المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالقوة و
هي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة بحسب
هذه القسمة هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة
لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده
في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة
للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله
واما مثال الخ الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي
فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه فان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولا لجميع
الاشخاص التي وجدت والذي سيوجد مما يمكن ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري
فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان
كما مثل الشيخ في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم
فيها اعم الضروري وغيره والعادم انما يبحث عن الكليات دون الجزئيات فلذلك
لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق
بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث مفهومهما
لتحقق ان هما تساويا في موضوعاتهما او لم يتساويا قوله ومن ظن الخ هو لا يدري
انهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري و

لم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتين فانهما
ليسا ضروريتين الا في وقت ما قوله والقضايا الخ هذه هي الاقسام الاربعة المذكورة
وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على
وجود من غير ضرورة ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية
يكون اعم منها اذا لم يشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن هذا الاعتبار اشارة الى حال
الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب
وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه
في جانب الايجاب ثم لزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع و
على ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير الامكان مقابلا لكل واحد من
ضروريتي الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه
اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا
وكان هذا الامكان مقابلا للضرورتين جميعا فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة
بل معنى يلازمه وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان
الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما قال الواجب ان يقول
ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عني به المعنى الذي وضع
الامكان بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع
وايضا الامكان بمعنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما على السلب فمعناه
من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار
الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة الايجاب وكذا يلازم السلب ضرورة
احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب واما هو قبل الانضياف
فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن الخ يريد ان الامكان الخاص لما كان
بازاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين كان واقعا على سائر الضروريات
المشروطة قوله وقد يقال الخ هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعمال
لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة فهذا الامكان ما يقابل جميع الضروريات
الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن

بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكتابة
للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة اولا وجودها والضرورة
بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما يشارك في المادة لكنها
يوصف بتلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان من حيث الماهية لا الوجود
وانما قال وكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم
هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الآخر اما اذا دل
احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الآخر الا بالمجاز
وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صفته
بالخصوص والعموم فالممكن هاهنا يقع على المعاني المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك
فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون الخ انما ينبغي ان تقول الاعتبارات خمسة لان
ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم محتمل بازاء ما له ضرورة ما في جانب الوجود و
القسمة لا يصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة ما
ينبغي ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري مطلقا فيكون
الاقسام متناسبة ولعل الشيخ ربطوا هما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما في المواد
ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما قوله وقد يقال الخ وهذا معنى رابع للامكان
وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال
من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد
الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال
من الممكنات التي لا يعرف حالها أيكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا يكون وينبغي
ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده في الاستقبال لان الاولين ربما
يتعينان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا قوله
ومن يشترط الخ بعض من اعتبر هذا الامكان لما تنبهوا لان الاتصاف بالوجود انما
يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من ان تلحقه ضرورة
بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة
وجود فالعدم الحالي يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم تقتضه ضرورة العدم

فلا تقتضه

فلا تقتضه ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود
الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال قوله الى اصول وشروط
في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي
بعض النسخ الوجوب لا يمنع الامكان الى قوله في كل حال في الاستقبال المراد على الرواية
الاولى بيان ان الوجود لا يمانع الامكان لكل واحد من المعاني المذكورة يريد بذلك
رفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان يعتبر من حيث تقتضيه
ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان لا يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة
والاول يدخل تحت الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث
لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو اخص من الامكانات بطبيعة الامكان فضلا
عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما فكيف ينافي
الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق
عليه لان الواجب اذا تعين وعرف بالوجوب الذاتي فلا فائدة في ان يحمل الامكان
عليه وان كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية
الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان
وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يتمانعان عن التوارد على المواد كالوجوب الذاتي
مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية
قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاولى
قوله واعلم ان الدائم الخ هذا بيان ايضا لما تقدم بمثال جزوي سلبي وكان
المورد قبله مثالا جزويا ايجابيا ومعناه ظ قوله واعلم ان السالبة الضرورية الخ
القضية الموجهة يسمى رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان نسبتها كما كان
موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها فالسلب والجهة اذا اجتمعا لم
يخل اما ان يكون الجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون
متاخرة عنه كما في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك
الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة مرفوعة وجهة القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة
الضرورية هي التي يلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي يلازم

الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي بلازم الممكنة العامة الايجابية و
ان سلبتا معا فهي بلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة
الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجيء ذكره و
سالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي بلازم الضرورية المقابلة لممكن بذلك الامكان
وان سلبت الخاص فهي بلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي
بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة الوجود بلا دوام فهي التي بلازم ما يتردد بين
دوام الطرفين واما ان كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها
بل تعيينا ن دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي بلازم ما يتردد
بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي بلازم ما يتردد بين
ضرورة السلب ودوام الايجاب الى تحقيق الكلية الخ تحقيق القضايا
هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق بالمحمول
وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان
هما انا لا نعني بقولنا كل ج كلية ج ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية
هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا وذلك في المهملات
وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وبيانه انه ان
اخذ مع لاحق تخصي مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان اخذ
مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخ اما ان نظر الى تلك الطبيعة من حيث
هي على الكثرة او نظر الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي
العقلي والثاني ان كان حاصر الجميع ما هي مقولة عليه ان يكون المراد كل واحد واحد
مما يقال عليه ج او يوصف بج كان كليا موجبا والا فجزئيا موجبا والفاضل الشارح
فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزاء
غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات
بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد الفرق ايضا بين الكل وكل واحد
بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة ونظر من في هذا المثال لتعيد التبعيض
وفي قولنا كل واحد من ج لتعيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك

الاسم

الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا
واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة
ج نفسها كما هو في المهملات وذلك لان لفظ كل لا تضاف اليها هناك وثانيها انا نعني
بج كل واحد مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي في ذلك
فانه ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا بالفعل او لم يكن
الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة
لا يقال له انسان وثالثها انا نعني بالموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني
والموجود الخارجي فلا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين احكاما
ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في
الخارج فقط على ما سياتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء يوصف به دائما
او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام واللادوام هو جهة
وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع
واما الاحكام المتعلقة بالمحمول فمنها ما يختلف الموجهات بحسبه فذلك الشيء الخ
يشير الى مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظ فان زدنا شيئا آخر
فقد وجهناه يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار
وتلك الزيادة الخ وهنا حال الموضوع وكرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها
على الفرق بين الجهة التي يوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة
الى الموضوع فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة وهذا بيان جهة
القضية وان لم يكن الخ يريد ان الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع
لا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود
الذات انسان حال كونه كاتبا وحال كونه غير كاتب قوله ومثل ان يقول الخ يريد
بيان ان الدائم غير ضروري وهو ظ وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا ينافي
الضرورة قوله وليس من شرط القضية الخ يريد ان المنطقي اذا طلب نحو الكلام
ولم يلتفت الى حال المادة استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في
الانكشاف النحوي ولا الكذب ضار ومثل ان يقول الخ البيان المذكور بيان

مثل ان يقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم

حال الموضوع وقوله او حال كونه متولا ج وهو مما لا يدوم اشارة الى ان يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم ما دام الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف والفاضل الشارح يسمى الاول مشروطا والثاني عرفيا وسمى المتناول لهما للضرورة والدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللادائم وشرح الخ هو ان القوم يحملون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل مما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وحده ج او ما سيكون ج في المستقبل ما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده ذلك وهذا مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد تبين في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وج يكون الخ هذا مذهب آخر تابع المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في طبيعتها كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان الحيوان موجودا صح ان يقال كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقيل لذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ونحن الخ يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار ايضا اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبائع الامور اشارة الى تحقيق الكلية السالبة الخ يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا

قوله كل ج ب بالضرورة
هو ما يشتمل على الازمنة الثلثة واذا
قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه
كل ج فانه في اي وقت من المستقبل
فرض فيصح ان يكون ب
وان لا
يكون
م
لا نبالي برعاية هذا الاعتبار ايضا وان كان
الاول هو المناسب
م

38

بيانا لهما بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل العبارة عنهما الى ما يشبه العدول فانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره قوله لكن اللغات الخ اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم والضروري واللاضروري بحسب الذات وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم بالوصف اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم اناسا وكذلك في الفرس قوله وهذا قد غلط الخ اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الآحاد في جميع اوقات الوصف وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشارح عرفيا عاما قوله لكن الخ هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الى العدول ولو كان كذلك لكان له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم تكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا في السالبة بان جعلوها معدولة حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفاء بل يريد به تقديم السلب على الرابط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما ولذلك قال هو ما يساوي قولنا وهو قولنا قوله واما في الضرورة الخ اي لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب وبين تأخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع باسرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم

كثيرا من الناس
ايضا في جانب الكلي
الموجب
م

على كل واحد نفرض تيقضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل
ويتعلق بكل مفروض تعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد نفرض وللفاضل ان
الاصل سيادي ولا يتهافي جميع المواضع لولا مخالفة الوجب في الصيغة المذكورة
والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا الفرق
انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان
ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست بل هي
لحقة بالضرورية فظهر ان الفارق هو الوصف لا غير والحق ان الاختلاف الذي ذهب
اليه ليس يؤثر في المعنى زيادة تاثير ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر
هو هذا ... على مواضع خلاف الخ ويكتب في آخر الفصل ان هذه الزيادة كانت
ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يحمل
الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل ما هو في الحال او الماضي على ما يستعمل في المذهب السخيف
المذكور والمذهب التابع فيه كما مر من اعتبار الحمل ان يحمل الموضوع اعم من ذلك وهو
كل ما هو ج في الوجود او عند العقل على ما يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا
ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد تبينا ان وقد تحققنا ان اما مواضع
الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد
بيانها في هذا الفصل امثلة الاول هو ان يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل
انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في تلك الحال
ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في
وقت آخر ليس بابيض دائما وبهذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض
الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض عن بعض
الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك جعل الثاني
مثالا لاختلاف الحال التي الممكن بالاعتبارين فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا
يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا
بالامكان الخاصي كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان
يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني بعينه واما

الضروري فتبين امره ايضا في هذين المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل ج
موجود في الحال فهو بالضرورة انسان من حيث الحيوان فان الحيوان الموجود في هذا الوقت
يكون في كل الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او في سائر الازمنة
انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة واظن ان هذا الفصل انما
حذف في اكثر النسخ لعدم فائدة ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب
اشارة الى تحقيق الجزئيتين في الجهات الخ وذلك قوله فقولنا بعض الخ يريد ان
يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف واستدل
على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض متساوية في هذا الباب
فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي للدوام المذكور ويكون مع
ذلك كليا والشرطي ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات قوله
وكذلك الخ يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما تقتضيه
الوصف ربما ظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب
بعينه وباقي الفصل ظاهر اشارة الى تلازم ذوات الجهة الخ الموجهات منها ما يتلازم
ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات طبقات ثلث الوجوب والامتناع والامكان
الخاص وطبقات ثلث يقابل هذه الطبقات وهي هذه ... الوجوب بالضرورة
يكون لا يمكن ان لا يكون يمتنع ان لا يكون ... ليس بالضرورة يكون يمكن
ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون ... بالضرورة لا يكون لا يمكن ان
يكون يمتنع ان يكون ... ليس بالضرورة لا يكون يمكن ان يكون لا يمتنع
ان يكون ... يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون ... ما يمكن
ان يكون لا يمكن ان لا يكون والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى
العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك
الواقعة في مقابلها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير
عكس وباقي الكتاب غني عن الشرح وهم وتنبيه والسؤال الخ السؤال الذي ذكره ما
استغلطه قوم من المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد يخبطوا باستعمال احد الممكنين
اعني العام والخاص مقام الآخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان

خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظ ويختم الكلام في هذا البحث باحصاء الموجهات التي حكينا
فيه وهي اثنتان وعشرون المطلقة العامة الضرورية المطلقة المشروطة بالذات
اللادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لهما والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام
وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت معين والتي بحسب وقت
غير معين الدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية المطلقة الخاصة اعني الوجودية
باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام الممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما
والاستقبالية المطلقة بحسب السور والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه المطلقة العرفية
على الوجه العام وعلى الوجه الخاص **البحث الخامس** في تناقض القضايا وعكسها الخ
اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما اما
بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزئية واما بالجهة واما بشيء آخر من سائر اللواحق والاختلاف
الحقيقي منها هو الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان
ولا يرتفعان وسائر الاختلافات راجعة اليه لانها انما يكون اختلافا من حيث لا يكون
الحكم في احديهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها او على الوجه الذي يكون
فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف في الايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه
لا يقتضي اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان
هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان معا والثاني
قد يقع على وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف
نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب
لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا
زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسما لذات هذا الاختلاف لا لشيء آخر فالتناقض هو
اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احديهما
صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب
والامتناع وقد لا يتعينان كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في
الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما ويكون الصادق والكاذب
بحسب المطابقة وعدمها متعينين واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظرا الى

كذلك في نفس الامر او بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر والمحقق يابى ذلك
لاستناد الحوادث في انفسها الى علل يجب بها وتمتنع دونها وانتهاء تلك العلل الى علة واجبة
لذاتها كما تبين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط
الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده بقوله حتى لا يخرج الصدق
والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم الى ما ذكرناه من
رايهم فيه **قوله** وانما يكون الخ يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد التناقض التي لذاتها تقتضي
اقتسام الصدق والكذب وهي تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط
آخر في المحصورات فبين اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين
ثم بين ان الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها ان يكون حال
شيء واحد وهو ان تراعي في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء
القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في
الموضوع وفي المحمول وفي ما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة هي الاتحاد في الشروط الستة
المذكورة في اواخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء والكل وفي القوة
والفعل وفي المكان وفي الزمان **قوله** وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة والارتباط
كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن
التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف
في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي ليس معه وفي الجزء
والكل كما في قولنا الزنجي ليس باسود اي في سنه والزنجي اسود اي في بشرته يرجع الى
الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس
باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي
بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق
وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي وقتا آخر راجع الى
المحمول واقول انها قد يقع بحيث يتعلق بالمفردات وح يتعلق اما بالموضوع وحده او
بالمحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور يصلح لان يوضع
ويصلح لان يحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الآخر مما لا وجه له وقد يتعلق بحيث يتعلق

بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا اقلت الشمس يجف الثوب الذي اي ان
لم يكن الهوا باردا شديدا ولا يجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهوا جزءا من
الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا يجف الثوب الذي الذي هو المحمول بل كان شرطا
في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع برودة الهوا هي غير الشمس مع عدم البرودة او
قيل تجفيف الشمس الثوب مع البرودة غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان
تعسفا وبالجملة كان غيرها تمثيل من الاسود مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين
يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس
بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل
يختلف الحكم بحسبهما فالحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث يتعلق بالحكم غير اعتبارها
من حيث يتعلق باجزائه والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا
لاعتبار اجزاء القضية ومناسبا لما في الكتاب **قوله** فان لم يكن الخ يريد ان يبين ان
المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيف ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا تتناقض
الا مع شرط آخر وهو الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد يصدقان
معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك لاختلاف
تلك الشرائط وان كان مقتسما للصدق والكذب في مواد آخر كمواد الوجوب والامتناع
لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتسما في جميع المواضع **قوله** ثم تلك الخ
يريد ان ذوات الجهة مشترطة اي شرائط اخرى يزيد على هذه التسعة على ما تحققناه
فلنكن الخ يريد ان المحصورات المتناقضة في المواد الثلثة فاوردنا امثلتها
وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في
مادة الامكان والكاذب ما يقابلها **قوله** والمناسبات الجارية في مختلفات
الكيفيات والكميات جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا ۵

متضـادتان — مختلفتا الكيفية متفقتا الكية كانتا
كليتين سميتا متضادتين لجواز
اجتماعهما على الكذب دون الصدق
داخلتـان — وهو في مادة الامكان وان كانتا

جزئيتين سميتا داخلتان تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجوزان تجمعا على
الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما
الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول احدهما في الآخر ومختلفتاهما معا وهما القطران
سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق او الكذب في شيء من المواد **اشارة**
الى التناقض الخ زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات يتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم
وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا يصير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة
في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد يجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي من القضايا
امتناعا عن الجمع على الصدق قد يجتمع عليه ايضا اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم
عليها بايجاب مطلق وسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نايم وبعضهم او كلهم
ليس بنايم **قوله** بل يجب ان يكون الخ لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان
نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي يعم الضرورية وغيرها وذلك لان
الاقسام العقلية هي اما دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا
كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول و
الثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة
للايجابية هي الدائمة السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فان المقابلة للمطلقة العامة
هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجب ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما يكذبان
معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة
فانما يكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ
اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضهما الدائمتان
الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني تتناول
الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزئيات ثم قال ونقيض
قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ليس ب وهو يطابق
اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور
الى قوله كل ج دائما هو ب وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة
العرفية انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة

وتخالفان في ان الحكم في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا بمتطابقتين على الاطلاق ولو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة يناقض المطلقة العرفية وليس كذلك على ما سيجي قوله واما المطلقة الخ قد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يشتمل على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الى ما يخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودي اللاضروري اما ضروري موافق واما دايم مخالف ونقيض الوجودي اللادوام دايم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخ الحكم فيها عن احدى تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا الخ وفي بعض النسخ اي بل اما دائما بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده لانه نقيض الوجودي اللادايم والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص ولعل السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقايض باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما واذا قلنا الخ اي لا نجد قضية يشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانهما في الكل والبعض لا يتداخلان او تعسر وجودها كما لو وضعت جهة يشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب تلك الجهة ونقيض الخ وذلك ط واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون ايجابه على كل ج دائما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائمين ولا تظنن الخ يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا الخ الباعث على هذا

ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقايض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض على ابطلها الشيخ اراد ان يجعل لذلك محلا تمسك بحلين اولا انما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم دائما بدوام وصف الموضوع ح يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال منه وبين المطلق الخاص تختلف في العموم فانه يشتمل الضروري او الدايم بخلاف المطلق الخاص والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اتفقنا الخ هذا موضع بحث ونظر لانه ان اريد به ان المطلقتان العرفيتان متناقضتان كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب بحسبه لاحتمال كون الحكم لا دائما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة والخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دائما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة يصدقان ايضا معه لكونه لا دائما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادائم المخالف ... يكون الخ اي كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله ومع ذلك الخ قد ذكرنا ان المحصلين من اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ارسطوطاليس وهو العام والثاني انه لا يشمله كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص والشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يمشي التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان يوخذ متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري لانه ليس الخ يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق

الضروري الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا
فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في جنسه
ونقيضه وهو نقيض العرفي العام مضافا الى الضروري الذاتي الموافق قوله [illegible]
يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكن لهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات
متناقضة على الاطلاق وذلك لانه لا يمكنهم ان يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول
على ما ذهبوا اليه في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله
كل فرس مستيقظ وكل نايم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك
في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية منها
قوله وان كانت الحيلة الخ هذا هو الحيلة الثانية لان يجعل المطلقات بحيث يتناقض
وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في زمان بعينه من الماضي والحال كما ذهب اليه قوم
في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله لا يتم كل الخ اشارة الى ما ذكرنا من ان هذا الاعتبار
يقتضي جزئية الحكم وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جهات زمان ما
بانها جميعها ب وبان بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق
ولا على الكذب اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان ظرفا
للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع
واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في
نهار هذه الجمعة فهو صايم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصايم ذلك النهار
واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم
ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزائه غير مصلين في البعض الآخر فيصدق
الحكمان معا كما ذكرنا في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم
قوله وقد فصل الخ يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه
عليهم من جهتين احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا
عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا
الزمان بمالك الف وقد ذهب بكاتب وبقي الموضوع على شرطه فانه يمكن ان
لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم

ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة
عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعاة شرائط
كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات
الى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون عنها
ضرورة اشارة الى تناقض الخ قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة
المخالفين متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة
اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الجهة
الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت وجودية
خاصة كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدائمة كنقيض
العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الآخر بحسب الوصف وهو المراد
من قوله ويقرب منها قوله واما قولنا الخ الاقسام بحسب الظ ثلثة ضرورة ايجاب
وضرورة سلب وامكان خاص والامكان العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان
الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضه لتلك وتلك نقيضه
لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما تردد بين الضرورتين والحال في نقيضها في قضية واحدة
كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل
والفاظ الا ان في قوله في آخر الفصل وقولنا يمكن ان لا يكون بعض ج ب يناقضه
ليس يمكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالض يكون كل ج ب او بالضرورة يكون
لا شيء من ج ب موضع نظر فان الواجب ان يزاد فيه او بالض بعض ج ب وبالض
ليس ب او يقال لا احتمال بالض كل ج هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام
الثلثة كما مر في باب الدوام اشارة الى عكس المطلقات الخ هذا ابتداء العكس المستوي
الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما
للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من
الحائط في الوتد الذي لا ينعكس الى قولنا لا شيء من الوتد في الحائط وما يجري مجراه
مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله وهو قوله ان يجعل
المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا

وبعض الموضوع لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا واما
اشتراطه الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل هذه القضية وليس المراد
منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس كذلك فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان
يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس و
اما اشتراطه الكذب فيه فسندرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه لا يقتضي
استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد
الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض
الانسان حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتابة سهو لعله وقع من ناسخه فان
اكثر الكتب خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خالية عنها وكثير
من المتاخرين لم ينتبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم وقد جرت الخ
يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب
الحينين المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه
بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من
قوله لا ينعكس وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها
كالمتحرك للانسان فلا فائدة في التخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص
البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي هو المقابل
للعكس المط انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والامتناع عن الجمع على الصدق
في المتضادتين اوضح منه في المتناقضتين قوله والحجة التي الخ هذه الحجة قد اوردت
في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس
الموجبة الجزئية وهو انما يتبين في موضعه بانعكاس السالبة المطلقة الكلية وذلك
دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذي يتبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية
ثم اورد حجة اخرى بدلها على ما سياتي ذكره واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست
مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما بينت بالافتراض كما ذكره الشيخ
ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض
لا بابتنائه على انعكاس السالبة الكلية لما كان دورا بل كان سوء ترتيب من غير

ضرورة والخلف وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين
بنفسه انما يذكر لتجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع لا لانها
محتاجة الى بيان اورد هناك وقيل على الافتراض انه مبني على قياس من الشكل الثالث
هكذا د هو ج و د هو ب فبعض ج هو ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود
ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون
من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف بب بعينه في ذهننا ونسميه د
فهو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف بب فيكون
بعض ما هو ج هو ب فليس الا تصرفا ما في موضوع ومحمول بالفرض والتسمية والقياس
يستدعي حدا مغايرا لهما وتسمية الشيء لا يصيره شيئين فهذه حال هذه الحجة والشيخ بين انها
لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب
احدى الحينين قوله واما الجواب عنها الخ يشير الى عدم احتياجها هنا لان الخلف
يلزم لو كان بعض ج ب يناقض لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما ربما تجتمعان على
الصدق كما قيل انه ح في تلك الحجة ليس بح بل ممكن ويمثل بالانسان والضحاك حين يقال
كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعى انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك ليس بانسان
والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالخلف انما يلزم
لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك لكنهما يصدقان
معا فالخلف غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ج
نقيض العكس المط وقولنا لا شيء من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب
ليس ب هف واستحسنه الشيخ فاقول انه لا يفيد المط الا اذا كانت النتيجة بعض ب
ليس ب عندما يكون ب حتى يكون كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما يكون
صادقة وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يخ عنه وح يكون ب مسلوبا
عنه بالاطلاق فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظ بنائم مادام
مستيقظا وهذان ينتجان قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق وفيها التاليف نبيك
في هذا الموضع بعد ان يعلم ان الصغرى المطلقة الوضعية مع الكبرى العرفية السالبة
تنتج سالبة وضعية في الشكل الاول قوله واما على الخ اما على الوجه الاول فهما قوية

ان نقول قولنا لا شي من ج ب ما دام ج ويكن عرفيا عاما ينعكس الى قولنا لا شي
من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وكان لا شي
ج ب ما دام ج هف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون نقيض لا شي من ب ج
ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو
بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شي من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا
مطلقة عامة وصفية لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعه مع لا شي من
ج ب ما دام ج على الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة
الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد الا انعكاس الموجب المطلق لها اما كون العكس
ايضا وصفية فيحتاج الى بيان ثم نبينه بان نقول انا اذا قلنا بعض ج ب بالاطلاق
الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف بج فهو في بعض اوقات اتصافه بج يوصف
بب ويلزم منه ان ذلك الشي في ذلك الوقت يكون موصوفا بب وبج فاذن
بعض ما يوصف بب موصوف بج في بعض اوقات اتصافه بب وبج تم الحجة
واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة عكسه فقول الشيخ
يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل
وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا التقدير
فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال القاضي الساوي صاحب
البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي
هو الاصل ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هف وقال من تاخر
عنه زمانا انا نقول لا شي من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه
لا شي من الساكن بكاتب لا دائما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل
ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام وقال آخر بعده هذا العرفي العام
يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر واقول
في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احديهما وحدها اما الكمية وح
يصير في الجهة عامة واما الجهة وح يصير في الكمية جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي
امتناع اجتماع وصفي ج وب ويلزم من ذلك ان الموصوف بب حال اتصافه

به لا يكون موصوفا بج اما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان ذات ج قد يخلو
عن الاتصاف به والا لكان ايضا ذات ب ايضا دائما وكان لا دائما هف ولانها
قد يتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب عنها و
كان لا دائما هف وتلك الذات عند اتصافها بب يمتنع ان يوصف بج لا دائما و
بادامت موصوفة بب وهو المط واما احتمال العموم فلان ب لما امكن ان يكون
محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل لان يكون اعم منها فيكون شي ما اخر
يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ولا محالة يكون تلك الذات ضرورية
السلب عن ذلك الشي فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف بب
بالوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم ان العرفي
العام يصدق مع احتمالات كثيرة لكون الجهة ضرورية في الكل او دائمة في الكل او وجو
دية في الكل او ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية في البعض وجودية في
البعض او دائمة في البعض وجودية في البعض او ضرورية ودائمة ووجودية معا في
الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها هي ان يكون وجودية
في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجه الآخرين فتقريره
ان نقول قولنا لا شي من جهات الزمان المعاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى قولنا
لا شي من ب ج في ذلك الزمان لا ان يشترط في ب ان يكون موجودا في ذلك
الزمان فانه ربما لا يكون لشي مما يوصف به وجود ج كما ذكرنا ومثلنا فيه بمالك
الف وقد نبين بل نذعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان ونبينه بانه لو لم يكن
ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض ج ب في
ذلك الزمان وقد يكون لا شي من جهات ذلك الزمان ب هف والكلام عا
تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا وجه لاعادته واما الحجة الاخرى الحجة
المحدثة هي التي اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد
استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا ج مباين لب وتباين المباين مباين
فب ايضا مباين لج فلا شي من ب ج واستدرك الفاضل الشارح على هذه الالفاظ
بان قال قد يكون مباين المباين هو الشي نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك

الحجة ... التي ... فلما ...
على طرف ... الاول ...
اعترض ... ان ...
محتاج ... عالم ...

بانه جعل المباين لب موج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في
قوله مباين المباين المضاف بفتح اليا على انه اسم المفعول والمضاف اليه بكسر اليا
على انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهوا فاعترض عليه بما ذكره ووجه
ازورار هذه الخ ما ذكره الشيخ في الشفا وهو المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة
كالتي بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها هنا التي بالسلب فمعنى قولهم
ح مباين ب انه قد سلب عنه ب وقولهم ومباين المباين مباين الى ان ما سلب
عنه شيء فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشيء وهو المطلوب نفسه ماخوذا في بيانه
واما الكلية الخ اما الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم
من الموضوع فلا مطلقة خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان
المحمول ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع
الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات
الموضوع بالفعل في العكس يصير تلك الذات موضوعا مع المحمول ويصير جهة الاصل جهة
محموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف
الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة
وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري
فليس بشيء وسيجيء بيانه . فان كان الخ قيل هذا القيد لا فائدة فيه قال صاحب
البصائر وذلك لان الحجة عامة غير مختصة بالمطلقات التي لها من جنسها نقيض وذلك
لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة الجزئية الموجبة والاصل نقيضها
وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما يضاد الاصل او يناقضها وقيل فائدة
هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة يبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة
فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض
حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فائدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات
بانعكاس السالبة الدائمة التي لم تتبين بعد احترازا عن الدور او من سوء الترتيب
لكن لما كان نقيض العكس الذي يدعى صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده انها تطابق
السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة العرفية

عكس

تنعكس كنفسها فاذن كان عكسه ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام
مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على اليقين لانه مبني على نقيض
المط المعين فكيف يفيد تعين المط بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان
كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان العام للعكس اطراده مع
الاطلاق فاول المطلقات الوقتية تنعكس مطلقة عامة وضعية لما مر والوقتية الوجودية
تنعكس وجودية كنفسها وذلك لانا اذا قلنا كل ج ب لا دائما بل ما دام ج حكمنا
بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بج لا دائما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم
لب يقتضي دوام الاتصاف بب فاذن بعض ب الذي هو ج انما يوصف
بج لا دائما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف وجودي
بحسب الذات وهذه فائدة لا يعطي امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها الحيلة
ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه فقد يمكن ان يتبين بالخلف
قوله واما الجزئية الخ يريد ان السالبة الجزئية المطلقة ربما يكون صادقة وعكسها
انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة جزئية ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس
ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه
الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري
وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت عرفية وجودية فانها تنعكس كنفسها وذلك لانا
اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دائما حكمنا باتصاف شيء ما بصفتي ج
وب المتعاندتين في الوقتين مختلفتين فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما
دام موصوفا بب لا دائما اشارة الى عكس الضروريات الخ اراد البيان بالخلف
فاخذ نقيض المط وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد
بعض ب ج وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة
وهو معنى قوله وفرض ذلك وانما يكون له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم من
فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست مطلقة عامة تناقض
الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب الجهة بل نرتبها من الممكنات العامة
ما يناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف وهو معنى قوله بل صدق معه محال ثم رجع الى المط

وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا لانه ادى الى محال والمؤدي الى المحال محال وهو المراد
من قوله لما ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما
ياتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور … والكلية الموجبة الضرورية الخ
اي انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة لمثل ما مر في المطلقات بل وصفية لوجوب
كون المحمول لازما لذات الموضوع وهو اخص من المطلقة العامة وبعض المنطقيين ذهبوا الى انها
تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها تنعكس موجبة
جزئية لما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان تنعكس ضرورية وبينه بمثال
الانسان والضاحك ثم قال ومن قال غير هذا … فلا تصدقه اي … البيان
ان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون
فان كان فهو المط والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس
الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة
وذلك خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس ببين
ولا يجب بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى اثبات
المط الذي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة و
اللاضرورة وانما قال ذلك لان المط لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان
البرهان عليه انه يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد
في النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت ببرهان اخر اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم
لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله انه الامكان الاعم بمناف لكونه اخص
منه في نفس الامر على ما صرح به في ساير كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في احتمال كون
العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في الوجود كما فرض ان الانسان
لا يصير كاتبا في مدة وجوده ضعيف وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت
الكاتب لذي ثبت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لم يكن انسانا
ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو انسان … و
السالبة الجزئية الخ وذلك ظاهر … الى عكس الممكنات الخ … ولا تثبت
الى تكلفات قوم فيه يريد به قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه

وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نائما من جهة ما هو نائم فبعض ما هو نائم
فهو من جهة ما هو نائم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم
حتى يكون له ضرورة من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله
من جهة ما هو نائم احد جزئي المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يحمل جزءا
من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نائم من جهة ما هو نائم لا يكون حيوانا ولا
شيئا آخر غير النائم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المط لان انعكاس
القضية في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم
انعكاسها مطلقا … وربما قال الخ اشارة الى مذهب بعض القدماء فانهم
حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي تنعكس موجبة ممكنة جزئية
وانما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على
ما وقع عليه الاصطلاح ولعل القائلين بانعكاسها انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها
في قوة سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة
بل عامة ليست موجبتها في قوة سالبتها قوله وقوم يدعون الخ اشارة ايضا الى
بعض مذاهبهم وباقي الفصل ظ غني عن الشرح النهج السادس اشارة الى
القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه لما فرغ من بيان الاحوال الصورية للقضايا
شرع في بيان احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق
بالقضايا المفردة يتقدم على البحث عن صور الاقوال المؤلفة من القضايا ومواد ها وقوله
من جهة ما يصدق بها عبارة عن حال موادها وقوله ونحوه اي من جهة ما يخيل فان التخيل
يشبه التصديق من حيث انهما ايضا انفعال ما للنفس بحديث القضية … اصناف الخ
يريد من يجري مجرى القياس مثل الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر ان
القضية اما ان يقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا يقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي
تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لا يشبه السبب وما يكون
لسبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها هو المشهورات
في بادي الراي والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا
يقتضي تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفائدة   فالمسلمات اما معتقدات

او مأخوذات وذلك لان السبب اما ان يكون من نفس المصدق او من خارج
قوله والمعتقدات الخ وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر
فان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فالواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر
فهو المشهورات قوله فالواجب الخ وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء غير
تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخ اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه
ويعينه على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا فالاول هو المشاهدات والثاني لا يخ
اما ان يكون تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب اما ان يكون
بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم
المكتسبة وما ليس بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما
ان يكون من شأنه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون فهو المجربات
فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج
العقل فيه الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس وهو
المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين وهو اما خفي وهو المجربات ونحوها
من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها
واما الظاهر المكتسب فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية
فان الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا
انواعا فليتأمل الخ الحكم الذي له علة فهو اما يجب اذا اجتمع علته ولا يجب
بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يتغير وهو الذي يجب قبوله
وكل حكم عرف علته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم يكن والعلة قد تكون من اجزاء
القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح
نفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية
الارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جليه عنده غير واضح لغيره
واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون
للصبيان والبله واما لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض
العوام والجهال واما المشاهدات الخ هذه ثلثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا

الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية
بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها وهي كشعورنا بذواتنا و
بافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة
واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم
والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه قوله واما المجربات الخ
المجربات يحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك
القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو مستند
الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما
علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم
يعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة يقارنها
هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون تكرار
الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد يكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف الوقوع
مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير
مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم يتول التجربة قوله
وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده وانما ذلك
على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجربات عند المنطقي من
المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما الى قوله وينضاف الخ المشاهدة
اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه معين
او مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط ولا يحصل مطلقا
عنها البتة وذلك لمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فينبغي ان يفرق بين ما
يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة يعطي
الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا
قوله وما يجري مجرى المجربات الخ هي جارية مجرى المجربات في الامرين المذكورين
اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم السببية غير
معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليها بالحدس لا بالفكر

فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسياتي الفرق بين الفكر و
الحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية
فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون
كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في مباديها والحدسيات ايضا تختلف
بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي
وكذلك القضايا المتواترة الخ الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون
كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق لعدم مواطاة الشهداء
وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الطاعنين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل
بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات يشتمل ايضا على تكرار
وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزئي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا
يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المشاهدات ولذلك
المحسوسات لا تقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها
هذه يسمى فطرية القياسات والقياس في قولنا الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين
عدد قد انقسمت الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو
نصف ذلك العدد قوله فقد استقصينا الخ كان المعتبر في الواجب قبولها
كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها متطابقة فنقيض
القضية الاولى باعتباره مشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره
الشيخ من ان العقل الصريح الذي لا يلتفت الى شيء من غير تصور طرفي الحكم انما يحكم
بالاوليات من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها بحجج يشتمل على حدود وسطى
كساير النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد
يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستوعب بالقياس الى جزئه في حال من
الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها
ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا وعند مراعاة ذلك القيد يكون
حكم الشيء حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما يشبهه ومنها كونه مشتملا على
مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرايع الغير المكتوبة فان

المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها ولذلك اشار الشيخ بقوله وما يطابق عليها
الشرايع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب
عن الحرم واجب وايذاء الحيوان لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم
بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك
الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء حسن او عند الاكثر
كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند بعض اهل النظر والاراء
المحمودة هي ما يقتضيها المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذايعات وقد يقابل
المشهورات كقولنا الحوة المحمودة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار
واما القضايا الوهمية الخ احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل
فيها ولمطابقتها كانت فيما يجري مجرى الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها
اختلاف آراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي كاذبة
يكذبها العقل فيها ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها بينهما ويؤلفها على صورة مقبولة
عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول
المقدمات وانما ليعرف المقتضي لها لذاتها واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات
الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية
تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات واعم منها ويكون احكامه
عليها على وجه يمتنع ان يكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون
بعض الموجودات كذلك او على وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان
كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلا فانه يظن ان عدم
المانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلا قوله ولا يكاد الخ اي لا يكاد من دفع
عن القول بالخلا مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه على
ان ما يدفعه الوهم الخ يريد ما ذكرناه اولا وهو ما ابطله الشيخ وذلك لان احكام الوهم
مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور قوله واما
المأخوذات الخ هي اما ان يقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل ويحكم بها لغرض ما والاول
مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر كاصول

الارصاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرايع والسنن او عن حكيم كالحكم المنسوب
الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد او يكون مقبولة من غير ان ينسب الى
مقبول عنه كالامثال السايرة وقيل المأخوذات ينقسم الى ما هو اعلى رتبة وهي المقبولات
او من هو ادنى رتبة وهي الموضوعات في مبادي العلوم او ما هو مقابل وهي الواقعة
في المجادلات والاخيران هما التقريريات والباقي ظ قوله واما المظنونات الخ
قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين على الحكم الجازم المطابق الغير
المستند الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير
الجازم الذي يترجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز طرف الآخر جميعا فيطلق
تارة على الآخر من هذه الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف فالمظنونات
المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر وان كان المستعمل لها في الحجج الخطابية
يصرح بالجزم بها ولا يتعرض لتجويز نقيضها لان اعتقاد المرجح قد يكون شهرة غير حقيقية وقد يكون
استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك فالاول يعرف بالمشهورات في بادي الرأي
والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات
واما القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق
ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات
اعني غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما
او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخاك
وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل الحصن يكلم
الخصوم المقاتلة من خارج جهرا خايف فانه مظنون من حيث انه يكلم الخصوم
فهو كذا اثبات تكلمه معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يكلم جهرا
اذ لو كان خايفا لاخفى كلامه قوله واما المشبهات الخ التي تشبه الاوليات
فتقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات وهي اما
لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك اما في اللفظ المفرد
بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف والعارضة
له من خارج كالاعجام والمركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود

التركيب وعدمه فظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها
ثلثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين او خفي
كالنور وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بحسب حذف
العوارض التي لو لم يحذف لما كان مشتبها كقولك غلام حسن بالسكونين فان
الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان موصوفا به ويتميز احدهما عن الآخر
عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو بحسب اختلاف دلايل الصلات وثالثها ما يكون
بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون
على وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها بحسب ما يكون في
المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق بالمؤلفة والاول
ثلثة احدها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار
الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة وثالثها اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه
بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان ذو
وهم ومكلف ومثال ما يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن
ويعرض لمزيل المسخن ان يبرد فاذن قد يوصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا
اشبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل منهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على
اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة وهي جمع المسايل في مسئلة ووضع
ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت ويجيء ذكرها قوله
وبالجملة الخ يشير الى السبب الجامع لجميع اسباب الغلط وهو عدم التميز بين ما هو هو
وبين ما هو غيره قوله واما المخيلات الخ الناس للتخييل اطوع منهم للتصديق و
لذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ويحاذرونه اقداما
واحجاما صادرا على هذا النحو ولاجل ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاسماحة والاستعطاف
وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة سياقه واما يقتضيه المعنى فقط
وهو لقوة صدقه او شهرته واما يقتضيه امور وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سبب
تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن التصديق والمحاكاة الحسنة قد يكون بمجرد

المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وتقبيحه قوله ونقول ان اسم التسليم الخ فسر التسليم
بانه جعل القضية من حيث يوضع وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما
ذكرناه في اول الكتاب فظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان
الوضع هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما
التركيب الاول للقضايا والثاني لما تركب عنها و
لا يكون في حكمها وهي الحجج اشارة الى القياس والاستقراء والتمثيل الخ كل حجة فهي
انما تتألف من قضايا ادته الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة
بحجة والا لتسلسل او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان يكون مطلوبة
بل هي المبادي للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج
المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات
وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في الذايعات او غير حقيقي كما في المسلمات
في بادي الراي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد
يكون بحسب اعتبار ما كالذايعات الصرفة التي يكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة
غنية عن البيان وفي غير ذلك الاعتبار سيما في الجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة
بل هي محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك
الاعتبار مسايل من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة
باعتبار الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم
او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك
واصناف الحجج ثلثة وذلك لان الحجة والمط لا يخ من تناسب ما ضرورة والا
لامتنع استلزام احدهما للآخر فذلك التناسب قد يكون اما باشتمال احدهما على
الآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخ اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المط
وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما
ثالث يتناسبان به وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل انواعها لان الحجة الواحدة
قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام
وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء و

التمثيل

التمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة اليقين وجامع الاستقراء
الذي ذكر الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك
لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي
يدعى فيه الاستيفاء فيؤخذ على انه مستوف بحسب الشهرة وقد يقع في الجدل وما عداهما مما
يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء بل يلحق به ويستعمل
في ساير الصناعات وجامع التمثيل كالقياس الفراسي وكالتمثيلات الخالية عن الجامع والذي
ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسر جامع الاستقراء بالاستقراء
التام وهو قسم منه وجامع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه
واما الاستقراء الخ القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس
ان نقول كل انسان وفرس وطاير حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقراء
ان نقول كل حيوان فاما انسان واما فرس او طاير وكلها يحرك فكه الاسفل فالخلل
فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص والاسم يقع مطلقا
على الناقص وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة
وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظ قوله واما التمثيل
بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه
متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غايبا والمتشكل
معنى جامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم
الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار هكذا السماء متشكل وكل
متشكل فهو محدث كالبيت والخلل من جهة الكبرى واردأ انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم
ما اشتمل على جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله تارة
بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون كل واحد منهما علة
للآخر لا يجدي طائلا لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم
والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا وكذا ثم يسبر فلا
يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا بكون الحكم
معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المردودات الثانية فما فوقها مما يمكن

ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا
دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثاني وقد اختص
الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل لكل
حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى في الخطابة اعتبارا والفقه من غير
برهانا   واما القياس ... القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون بافكار ذهنية
وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني وقد يورد الدال
على الجنس بالاشتراك او التشابه في حدهما وكذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه كالقضية
المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط القياس
ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد
فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاول
في الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس وقوله لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا كما في
القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا تستلزم
القول الآخر لاضمارها قولا لم يصرح به او لكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك
الاقوال بعينها اما الاقوال التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي
في قياس المساواة واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا
الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنهما ذلك لكون الثاني منهما في قوة
الممكن ليس بقديم وقد زاد في هذا الحد قيدان آخران فيقال قول آخر معين اضطرارا
وفائدة قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان
جسم ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه يلزم عنها قول آخر
وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفائدة قيد الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها
قول في بعض المواد دون بعض كما اذا قرن قولنا لا شيء من الفرس بانسان
تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم من الاول
لا شيء من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا
وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو
الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا   واذا ...

القضايا الخ واكثره ظ وانما قال واجزاؤه ما التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل
لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو ولا يكون هي ذاتية ومن
الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك
ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا
لانها تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي تقع النسبة
بينها ... خاصة على القياس الخ المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف اما من حمليات
او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم ينتبهوا للشرطيات
الاقترانية فان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائيات الموسومة
بالشرطيات لا غير ولما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل
تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي
الفصل ظ اشارة خاصة الى القياس الاقتراني الخ هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات
وهو ظ والاوسط سمي اوسط لانه واسطة بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على
الآخر والاصغر سمي اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص
الحكم الكلي الايجابي والاكبر سمي اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب والفاضل
الشارح اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو لب و ب مساو لج انتج
آ مساو لمساو لج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحدا تاما
من الاخرى وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني
انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس يكرر الحد بتمامه ولم ينتج قال واجيب
عن هذا بان الحيوان الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول
بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء فاذن المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو
الجنس لو لم يكن مقولا على الانسان وغيره لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط
لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء الجزء سابق في الوجود فكيف يقومه
الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى سابقا في الوجود على
الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم قال بل الحق ان
يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون

محمولا ايضا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق
اقول الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب و ب مساو لج فا مساو
لمساوي ج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احد حدي
القضية الاولى مكانه في القضية الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف
والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان
السيف قد حذف عنها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم
المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا
على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن معنى
واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في
قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية ينتج
ما ذكرناه وعلى التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد
مقتول بآلة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي ظنناه
مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل
على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين
وما يجري مجراهما الا ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالذرة فيما هو في
البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا فالذرة في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي
قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سياتي فيما بعد وعن اشكاله
الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الحيوان الذي هو المقول
على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء
فان كليهما لا بشرط فان شرط الشيء ههنا يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم
الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شيء وان لم يكن
اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه ليتحصل فالثاني ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يوخذ
مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله
على زيد كما امكن حمله على الانسان والذي هو الجنس فهو من حيث هو جنس
هو عام مركب من المعنى الاول ومن معنى العموم العارض له فهو لا يحمل من حيث هو

53

جنس على شيء فيما هو تحته وفرق بين ما يصلح بان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما عرض
له ذلك فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل الشك غير
الجواب لكن ينبغي ان يفهم من المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا محمولا على
غيره انه مشروط بذلك في صيرورته جنسا لا في كونه محمولا على الانسان ومن المحمول
على الانسان فقط انه محمول بلا شرط اصلا لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب
ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول على الانسان وغيره من حيث هو كذلك
والذي يحمل على الانسان هو المحمول عليه لا مع قيد آخر وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع
الا ان الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق الشارة الى اصناف الحج
المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى
والى ما يكون محمولا فيهما والى ما يكون موضوعا فيهما فانحصرت القسمة في الاشكال الثلثة
ولم يعتبروا انقسام الاول الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون
لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بان الرابع قد حذف لبعده عن الطبع وذلك لان الاول
هو المترتب على الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن
الطبع واذ كان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس احدى المقدمتين ليرجعا
الى الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه
يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الى
الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان
من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يتغير بالعكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم والنار
ليست بمرئية فان عكسهما ليس بمقبول عند الطبع كذلك المقبول واشباههما انما
بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف ردها الى غير ذلك الشكل و
اذا كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا غناء لا يقوم غيره مقامه اما في الضروب
التي يرتد بقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان من المطالب ما هو كذلك
واما في الضروب التي لا يرتد بالقلب الى الشكل الاول فللمقدمات والمطالب جميعا
واعلم ان القياس ينقسم الى كامل وغير كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب
الشكل الاول لا غير وهذه قسمة للقياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج الخ وذلك

بان ما يتعلق به الحكم من الاوسط يمكن ان يكون متحدا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن سالبتين فيه نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان يكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة ولذلك قال فيه نظر الشكل الاول هذا الشكل آه المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها يكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها منتج ويكون قياسا وبعضها لا ينتج ويسمى عقيما واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت لضروب من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها واعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد ينتج لتلك الموجبات ويكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ بان يكون صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان يحمل على ما كان ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد حكم الشيخ بنهاية فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان هذا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل بغيره وقد اعتبر هذا القيد في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما ينتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لم يعلم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان لا يقع على الفرس ولا يقع على الحجر وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تادي الحكم الواقع على الاوسط

الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لم يعلم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ولا يقع على الناهق وهما داخلان فيه فقد ظهر مما يقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاوسط اي حكم كان قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قراين من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما جزئي والكلي اما ايجابية او سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القراين القياسية اربع والباقية عقيمة لفقدان احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجبة لجهات يستلزم سالبتها موجبتها كانت القراين القياسية ثمانية وجميع هذه القراين بينة الانتاج في هذا الشكل لما سنذكر قوله فاذا كان كل ج ب آه هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة للكبرى في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك آه هذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله وكذلك آه وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك آه معناه ان انتاج هذه القراين وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية اما اذا كانت الصغرى بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الى بيان والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان يأتلف مع كبرى ايضا بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الآخرين وليس فيه

زيادة وضوح مع الاشتمال على خبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة
في هذا الكتاب وفيها بينات لمية . لكنه الخ هذا بيان الاختلاط الاول
وهو الاختلاط من ممكنتين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما هو ممكن ان يكون
آشلا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان الاول وصار ج هو ما
يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى انه موجود آ فقد
سقط الامكان الثاني ايضا فكان ج بالوجود آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض
موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن ج يمكن ان يكون آ والوجه في ان هذا الحكم
ليس بموجود في الذهن وقريب من الوجود فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا
كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون ممكنا وهو اولي في الاذهان بعكس النقيض الى قولنا و
كل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المط . لكنه الخ وهذا بيان الاختلاط
الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا
صار الاختلاط من مطلقين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب
ان ينتج مطلقا لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل
وهو ربما لا يخرج الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل
كاتب مباشر للقلم بالاطلاق بل بالايجاب وربما يكون بالفعل كقولنا كل انسان كاتب
بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق فكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان
العام في قول الشيخ وكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي ان يحمل على
الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم الفعل
والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد يقع على ما يخرج الى الفعل كالوجود
وقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قيدناه فالاختلاط
اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب
ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم اذا
قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد يباشر القلم بالامكان لا بالقوة
المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في غير حال الكتابة التي هي بالقوة فقيل بامكان
شامل للفعل والقوة معا فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب

واما ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله
وكل ب آ بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب اليه الفاضل الشارح
كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول بان ما يعم
الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا يعمهما من وجه آخر
فان كان الخ وهذا بيان للاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن و
ضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا فاشار الشيخ بين انه ينتج ضروريا و
كلامه ظ والحاصل ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من مطلق وضروري
وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا فهو في جميع الاوقات ضروري
فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا ضروريا والاوسط في هذا القياس لم يفد
كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم وقد حصل من هذا البحث ان الكبرى
الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبرى الغير
الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما
ممكنة ينتج ممكنة والكبرى المحتملة لهما ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتائج يتفق
ان يكون تابعة للكبرى كالحاصل من صغرى فعلية مع اي كبرى اتفقت بشرطان
لا يكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون تابعة للصغرى كالحاصل من ممكنة ومطلقة و
عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلافهما كالحاصل من ممكنة ومطلقة
احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون في الامكان كالصغرى وفي العموم
والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا
على كل ب اي حكم بانه آ او ليس آ فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب
بالفعل لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كان كل ج في الصغرى
يمكن ان يكون ب ولا يصير شي منه ب ولا في وقت من الاوقات صدق
ان يكون ب دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة فان الحكم على
كل ب لا يتناوله بوجه البتة وح يمكن ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم على ب وذلك
لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل والى ما لا يوصف
بب دائما من غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او

غير ضروري ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو ب
بالفعل ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب فلا يكون بالفعل دائما وهذا
الاشكال انما يلزم على القول بجواز وجود حكم كلي دائم غير ضروري وانما يندفع الا
المؤدي الى هذا الاشكال في باب خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس
بضروري بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا بحسبها الى قولنا كل ما لا يمتنع
ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على طريق عكس النقيض قوله لكن الصغرى الخ
يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما تنتج الموجبة
لقوتها دليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا
بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للفعل والقوة لان الحكم العام لا يمشي
الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد و
شرح حين قال فاما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح ذلك قوله فيكون اذن النتيجة الخ
ذهب قوم من المنطقيين الى ان نتائج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية
والجهة جميعا اي اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزئي او سلبي او غير ضروري كانت
النتيجة كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في موضعين
احدهما تقدم ذكره وهو ان يكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة
يكون في الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون
الصغرى موجبة ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى
موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض المقدمتين
فقول الشيخ فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى الى قوله فان النتيجة
ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية
فان النتيجة موجبة ضرورية غير مطابق لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم
نسقا او على ما قبله اي على ما استثناه مما لا يكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس
هذا كذا فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به في هذا الموضع فقد وقع تفاوت
في النتيجة وقد غلب على ظن الفاضل الشارح انه قد وقع في سياق الكلام تقديم و
تاخير من سهو الناسخ قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة

يصدق معها السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازمة موجبة
والفائدة في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا
الكلام بين ان الصغرى السالبة قد ينتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك يستانف
فيقول فيكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات
هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة
خاصة والا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجيء
بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح
ههنا اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت
بالاخرى سهوا ويكون نظم الكلام بعدما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت
الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة
خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره وعلى
هذا التقدير يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى ضرورية هو
الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر ايضا
عن العرفية بهذه العبارة في النهج الخامس حيث قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة
نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص ما يوجبه نفس الايجاب
والسلب المطلقين ويكون قوله الا في شيء نذكره استثناء آخر عن قوله فان النتيجة
موجبة ضرورية وتقريره الا اذا كانت المطلقة العرفية لا دائمة فانها لا تنتج مع
الصغرى الضرورية لما نذكره ويستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا فالتعسف
فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف شطر من موضع
والحاقه بموضع آخر ويستغني فيه عنهما بنوع من التاويل والى زيادة الواو في قوله و
الا في شيء نذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية الخ اي ليس الامر
كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما تتبعه في الكيفية و
الكمية دون الجهة وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات
لا تتبع الاخس في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم ان الخ المراد ان الصغرى
الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان يصدقا معا مثاله ان نقول كل

فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم منه لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا دائما للذات فان الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات مع فطر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف لا يكون دائما له والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو لوقوع التناقض فيهما واما التعليل لكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى يكون الحادث مستقيما ايضا على وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى يناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب البصائر وهو ان التعليل ينبغي ان يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا اذا جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع حين يصير القضية كل متحرك لا دائما فهو متغير لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشيء وذلك لان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة القضية عن ان يكون عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج بل يجب الخ اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب ان يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق وح يصير الاقتران من ضرورية ودائمة وينتج دائمة وقال الشارح وح فان نتيجتها تكون ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت

الكبرى ضرورية بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات ودائمة اذا كانت دائمة بحسب الوصف ولا دائمة بحسب الذات قال وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة يخالف الكبرى في الجهة فالشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع آخر وهو ان يكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نائم وكل نائم ساكن ما دام نائما فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية فلهما في المثال الثاني من هذين المثالين لا يكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله المستعان

الشكل الثاني

اعلم ان الحق في هذا الشكل الخ هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في الحيوانية عليهما وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق ايضا يشتركان في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما عن الآخر وذلك لان الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد يشترك في ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شيء آخر فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفين في الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الآخر ام لا فاذن لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه

عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان عن الغراب ولا
حمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور المنطقيين ذهبوا الى
ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف
وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا
مخلوطة بعضها ببعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف فيه
فلما فيه قوله وذلك لان الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل
عليه ويسلب عنه بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن والانسان ليس
بساكن والشيئان المحمول احدهما على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن
يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن
الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب
معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن او
جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر ككل واحد من الناس وكل واحد من
الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان
مسلوبا عن الانسان وقد يعرض جميع هذين الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر
كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن
او على العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن ولا واحد من الآخر بساكن ولا
يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب ولا ايجاب
فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات قياسا والفاضل
الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي الواحد نحو زيد والشيئين المحمول احدهما على الآخر
بجزئين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يحمل
على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذي يحتجون به الخ القائلون بان الاقتران
من مطلقين مختلفي الكيفية قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد
الشكل الى الاول وهو مبني على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو
قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من آ ب انه ان لم يصدق لا شيء من ج آ
فليصدق نقيضه بعض ج آ ونضيفه الى الكبرى ينتج من الاول ليس بعض ج ب

وهو نقيض الصغرى وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات
لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم بل انما
ينعقد الخ يقول القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان يكون السالبة
بحيث تنعكس او يكون لها نقيض من بابها فالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة و
الوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومختلطة وكذلك خلط المطلق العام و
الوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية
الكبرى واعلم ان هذا قول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت
السالبة مطلقة فانها تحتاج الى ايضاح كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره بعد
والحكم في الجهة للسالبة الخ هذا بحسب الظاهرين وذلك لانهم يبينون الانتاج في
هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول ولا محالة يصير السالبة في الشكل الاول
كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى فيكون هناك تابعة للسالبة و
سيبين الشيخ ان نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سواء كانت
الضرورية فيها سالبة او موجبة قوله والضرب الاول الخ اعتبار الشرطين المذكورين
اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى تقتضي ان يكون الضروب المنتجة اربعة من جميع
الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بالسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة
لا تقترن الا بالموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وتنتج سوالب فالشيخ بين الضرب
الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة في الجهة للكبرى يعني بحسب
الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى
كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المط من الاول ثم عكس النتيجة ليحصل النتيجة المطلوبة
ثم قال ويكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها يصير كبرى الاول ثم قال فان كانت
مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت
النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت
النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية العامة كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث
بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة
الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فرجع في بيانه الى الخلف والافتراض

اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتج ما نقيض الصغرى وما يمتنع ان
يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب
بالخلف بهذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د
فحصل له قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى
جهتها كون جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل
الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع و
تبديل الاسم لا يوثر المعدوم ثم يحصل من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب
الثاني من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة في الجهة ويحصل من اقتران القضية
الثانية بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج ما
جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان بهيئة الشكل الاول
ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع بل على اسمين
ترادفين لشيء واحد وانما اوردت على هيئة قياسية لان الاشتباه يعرض للاذهان
من جهة تعيين الموضوع في القضية الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما واراد ان
يعلم بهذا القياس والافتراض مختص بما يشتمل على مقدمة جزئية تحصل من جميع هذا
ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى [illegible] وليس
في المقدمات ممكنة الخ لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات
بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين ههنا حكم
اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر ان القياس من
الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين ذلك البيان الذي بين به
امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار
وان كان الخ وفي بعض النسخ او بالافتراض فالخ ولكن النتيجة هي التي عرفتها
في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة المنعكسة فلانه اما ان يكون
المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخ اما ان يقع في الكبرى او في الصغرى فان كانت
الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة
وسواء كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسوا

كانت موجبة او سالبة مثاله كل ج ب بالامكان ولا شيء من ا ب بالاطلاق
المنعكس العام او بالوجود وبيانها اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج
من الشكل الاول لا شيء من ج ا بالامكان العام كما ذكرناه وهو المط واما بالخلف
بان نقول لو لم يكن لا شيء من ج ا بالامكان العام فبعض ج ا بالضرورة ولا شيء
من ا ب بالاطلاق المنعكس فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل ج ب بالامكان
هف وان كانت الكبرى وجودية منعكسة لم يحتج الى اقتران في الخلف بل نقول
ان نقيض النتيجة كاذبة لانها يناقض الكبرى كما مر ذكره في الشكل الاول واما الافتراض
على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية والاظهر الخلف
لانه لا ضرورة الى الافتراض ههنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض
على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران بين مطلقتين كبريهما سالبة
منعكسة ثم رد النتيجة الى الامكان واما كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى يكون
لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجي بعد هذا الكلام وان
لم يكن سالبة الخ معناه وان لم يكن الكبرى سالبة مطلقة بل يكون موجبة اما مطلقة
او ممكنة لم يكن ذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها
متلازمتين لم يكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا
قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل ا ب بالاطلاق لم يكن الرد الى الشكل الاول
بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى ينعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب
بالاطلاق وكل ا ب بالامكان وكل ج ب بالاطلاق ولا شيء من ا ب بالامكان
انعكست الصغرى في الاول وانتج مع الكبرى لا شيء من ا ج بالامكان فهي غير منعكسة
فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني جزئيتين فالنتيجة
على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شيء منها بالخلف لان فرض نقيض
النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة لكل واحد من المقدمتين لا ينتج ما يناقض الاخرى
ولذلك حكم الشيخ بانها لا يكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى
العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه
اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة

خاصة سالبة وينعكس موجبتها الى ما ادعاه. قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لا
على تقدير كونها ضرورية تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين
وبما تبين فساده. قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب بنائم لا دائما بل
ما دام كاتبا وكل فرس نائم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس
واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم نذكره فقد قيل هو ان يكون المقدمتان مختلفتين
في نسبة الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون
الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون والآخر في كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا
بذلك فمعناه كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه
اي يكون احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في
الكيف ان كانت المطلقة محتملة للدوام واما ان لم يكن محتملة فهو ان اختلفا فيه او اتفقا
فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين ولكن بشرط ان يكون الكبرى
هي العرفية وشاهد ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين
عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده اي في بعض اوقات جلوسه
والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات
جلوسه واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات
كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر او قد يخلو عما
يلزم وصفا آخر فانه يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة واما الذي يستلزم ما
قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزام الوصف
الآخر مع انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه به. واعلم ان هذا التفصيل انما
هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه من باب اختلاط المطلقات
والممكنات فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط واعلم ان الشيخ ذهب في هذا
البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين
احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك
بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نائما فانه ينتج لا شيء من الانسان بنائم
بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه

جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن
بالامكان وكل نائم ساكن ما دام نائما لان الصغرى يقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر
فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط
بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء
من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتبا
وكل انسان نائم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان
المستلزم لما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي لما يمكن ان يجتمع مع الاكبر مهما هو وصف
الاصغر لا ذاته وتنافي الاوصاف لا يقتضي تنافي الموصوف بها والشرط الآخر
ان يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون
الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون
الحكم دائما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل
الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان
فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت
المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبين بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف
او لم يتبين شيء من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى
وجودية عرفية فانهما ينتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان
النتيجة الدائمة الموجبة يناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق
نقيضها معها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل
ب ا او لا شيء من ب ما دام ا لا دائما فمن الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه
وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا مما لم يذكره احد منهم قوله ويجب ان يقع الخ
اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف
كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه
ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس قوله بعد ان يعلم الخ معناه ان الضروري
اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب وانتج الضروري السالب
وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف

منتجيات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ج الاصغر
بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري
حين يكون الحكم ب على كل ج لا بالضرورة وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل ا
بالضرورة فاما يكون كل ج ا او بعضه المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا يدخل احدهما
في الآخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لا شيء من ج ا وليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء
كان الحكمان الاولان ايجابين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات ساكن لا بالضرورة
وكل فلك متحرك بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الانسان او ليس بعض الحيوانات بفلك بالضرورة
وعلى هذا التقدير يصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية وهو
معنى قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه
الشكل الثالث الشرط في كون قرائنه لهذا الشكل ايضا في الانتاج
شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة
كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب كان
حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا
كان مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول
على الاوسط بل ملاقيه كالحيوان او مباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال
تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان يكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد
مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين
فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين كما نقول بعض الحيوان
انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وبهذان الشرطان
لا يجتمعان الا في ست قرائن من الستة عشرة الممكن وذلك لان الصغرى الموجبة
الكلية يقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية يصدق بالكليتين
بالعكس منها فيكون الجميع ستة ولا ينتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على
الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وح لا يكون ملاقاة الاكبر
كالناطق ولا مباينته كالفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسا
هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ فلزم ان يكون بعضه ناطقا بان

بعكس

بعكس الصغرى لا ينتج يصير بالارتداد الى الشكل الاول كاملا بينا فاجعل هذا الخ
اي اجعل عكس الصغرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما يخالف الاول
بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع الحدود في الكبرى وكلما كانت الكبرى
كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال واجعل
هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من كليتين و
اما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها تنعكس جزئية ولا قياس عن
جزئيتين بل ينبغي ان يعكس الكبرى ويجعل صغرى حتى يرتد الى الاول ثم تعكس النتيجة
مثاله كل ج ب وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب ونضم
مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وينعكس الى
بعض ج ا واعلم ان الجهات المقدمات قد يبقى في نتائجها كما هي
وقد لا يبقى والباقية قد يكون بالاتفاق وقد لا يكون وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران
من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما يوافق الصغرى لا لكون
الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل
بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك
الشكل فانها انما يوافق الكبرى لا بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك
الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة
وهي الجهات التي تعين في الشكل الاول ان يكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات
هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما يكون للكبرى اما فيما تبين بعكس صغراه
فقط واما فيما تبين بنفس الانتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة لانه
لانه انما يتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا يبقى بعد العكس محفوظة فتبين ذلك
بالافتراض اي يبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الكل
الا في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان يعين البعض
من ب الذي هو آ بالفرض ونسميه د فيحصل قضيتان احدهما كل د ب
والثانية كل د آ والاولى يشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية هي
الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم يضيف الاولى الى صغرى

القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها
ثم يضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل منها الضرب الاول من هذا
الشكل د ب ج تابعة للكبرى والذين يجعلون الحكم الخ الظاهريون من
المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما
وذلك بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس
النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين
سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا يكون في الاول الا الكبرى وان
كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان
الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى
والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما
لا يحفظ الجهات كما بيناه وقد بقي مما نبين بالعكس الخ قد تبين خمسة ضروب
من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه
موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى تنعكس
جزئية فيصير الاقتران من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف
او بالافتراض اما الخلف فكما ذكرناه وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا
وهو بان يقال الصغرى مع نقيض النتيجة ان انتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف
والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما
يكون الخ لما فرغ من بيان احكام الشكل عدد ضروبه والترتيب الذي
ذكر موجب تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية
ايضا على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما يجعله الشيخ رابعها وهو الاشهر واعلم
ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى الضرورية
لا يناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل
كاتب يقظان لا دائما بل ما دام كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية
بل مطلقة وضعية كما نقول كل كاتب يقظان ويباشر القلم ما دام كاتبا ولا
نقول بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظانا بل في بعض اوقات يقظته قد

انبنا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلثة
واضفنا اليه ما امكن ان يضاف اليه مما ليس فيه ولم يتعرض للشكل الرابع لانه ليس
بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا
وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر وبالله التوفيق
النهج الثامن في القياسات الشرطية وفي توابع القياس الاقترانات
الشرطية الخ سائر الاقترانات اما ان يكون مؤلفة من المتصلات او من المنفصلات
او منهما معا او من المتصلات والحمليات او المنفصلات والحمليات والشيخ لما اقتصر في
هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات ولا من
المتصلات والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدا بالمؤلفة من المتصلات فنقول
قبل الشروع في ذلك المتصلات كما مر اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر
وبحسب الطبع واما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود والثاني كقولنا ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث
اشتمالها على وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع
والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب
اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق للعدم
والاتفاق يتناقض اذا تخالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها يفيد المصاحبة الدائمة
والكلية السالبة يفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية يفيد المصاحبة او عدمها في
وقت من الاوقات ويصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية الجزئية
الايجابية يصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة للسلبية الكلية
والاستصحابية الجزئية السلبية يصدق مع عدم مصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة
للايجابية الكلية واما اللزوم فيناقضها الاحتمالية التي لذة الشاملة للزوم المخالف و
امكان الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات فالاحتمال يشبه الامكان الاعم
وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فيناقضها
ما يكون اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية التي لذة على الوجه المذكور فيما مر وهي سالبة
الاتفاق وتسمى بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس

كنسبتها على قياس الضروريات لان وجوب التنافي عن الطرفين ممتنع لما ذكرنا لا الايجاب
استلزام تاليه لمقدمه في حال انتفى انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم
الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس لانه اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة
وذلك لانا نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان
يقال ليس البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا الان ونقيض المقدم ينتج عكس
اذا لم يشترط ذلك فيه وقياس الاستصحابية عليها واما الموجبات فتنعكس
جزئية والالصدق السالبة الكلية وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ويكون العكس
اما ضدا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد
لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان
زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف
والكم وارتفاع عنادها في نقيضها اي عنادكان ولا مدخل للعكس فيها لان اجزاءها
ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا يمتاز بالطبع فهذا ما اردنا تقديمه وهو بيان ما
اشار اليه الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تجري امر المنفصل و
المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح
ونقول ان المتصلات الخ مثال الشكل الاول كلما كان اب فجـ د وكلما كان جـ
د فه ز ينتج كلما كان اب فه ز ومثال الشكل الثاني كلما كان اب فجـ د و
ليس البتة اذا كان اب فه ز ويبين اما بالعكس او بالخلف على ما تقدم ويبين
الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان يعين الحال التي يكون فيها اب وليس
جـ د ولكن هي عند ما يكون حـ ط فيحصل منه قضيتان احديهما ليس البتة اذا كان
حـ ط فجـ د والثانية قد يكون اذا كان اب فحـ ط فيؤلف القياسان المذكوران
منهما على حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما كان جـ د فاب وكلما كان
جـ د فه ز فقد يكون اذا كان اب فه ز والبيان بالعكس والخلف والافتراض
شبيه ما تقدم وغير اللزوميات فلا يقع في التاليف لانها لا تفيد في الاكثر ما لم تقم
علما مكتسبا واللزوميات اللفظية لا يستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف
كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما كان

الاثنان

الاثنان عددا فهو زوج فانها لا يفيد سوى الالزام او النقض واعترض على القول بانتاج
هذا الصنف بجواز عدم اجتماع تقدم الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما هو
في هذا المثال واجيب بان اجتماعهما على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات
قوله وقد يقع الشركة الخ هذا التاليف ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء
المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك فالحملية قد تقع صغرى وقد تقع
كبرى والاول ان كان على هيئة الشكل الاول فينبغي ان يكون الحملية موجبة والمنفصلة
موجبة كلية غير مانعة الجمع فقط كلية الاجزاء ويكون النتيجة اربعة ضروب مثال الاول كل اب
ودائما كل ب اما جـ واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء كليتها وهي دائما كل
ا اما جـ واما د ومثال الثاني كل اب ولا شيء من ب اما جـ واما د ينتج منفصلة كلية
سالبة الاجزاء وعليه قياس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل الثاني
فينبغي ان يكون المنفصلة كلية موجبة اجزاؤها كلية مخالفة الكيفية للصغرى وينتج منفصلة
موجبة سالبة الاجزاء كقولنا في الضرب الاول كل جـ ب ودائما اما لا شيء من اب واما
لا شيء من د ب فدائما اما لا شيء من جـ ا واما لا شيء من جـ د والضرب الثاني لا
شيء من جـ ب ودائما اما كل اب واما كل د ب فدائما اما لا شيء من جـ ا واما
لا شيء من جـ د وعلى هذا القياس واما على هيئة الشكل الثالث فعلى قياسهما مثاله
كل اب ودائما كل اما جـ واما د ينتج فبعض ب اما جـ واما د واما اذا كانت الحملية
كبرى فينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال وح اما ان يكون مشتركة في المحمول
او لا يكون فان كانت فكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي تنتج في الشكلين
الاولين حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال
الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل اما اب واما جـ ولا شيء كل ب د
وكل جـ د فكل ا د ومثال الضرب الثاني كل ا اما ب واما جـ ولا شيء من ب د
ولا شيء من جـ د فلا شيء من ا د وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال
الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما جـ ولا شيء من د ب ولا جـ فلا
شيء من ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك واما ان لم تكن الحمليات
مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة غير حقيقية كقولنا دائما ا اما ب واما جـ وكل ب

د دكل ج ، فا اما د دا اما ، وبيان هذه المباحث بالاستقصا يقتضي كلاما ابسط
وقد يقترن الشرطية الخ الحملية في هذه الاقترانات اما ان يقع صغرى او كبرى
وعلى التقديرين يشارك المتصلة اما في مقدمها او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان
منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان يكون الحملية كبرى ومشاركتها ه
للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي
يكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول
ان كان اب فكل ج د وكل د ه فان كان اب فكل ج ه ومثال الضرب الاول
من الشكل الثاني ان كان اب فكل ج د ولا شي من ه د فان كان اب فلا شي من
ج ه وعلى هذا القياس وانما اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على
ما سياتي والاقتران الثاني ان يكون الحملية صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة
موجبة كقولنا كل ج ب وان كان ه ز فكل ب ا ينتج ان كان ه ز فكل ج ا
فكل ج او باقي الاقترانات بعيد عن الطبع وقد يقع مثل هذا التاليف الى
التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المولفة من الحمليات اما الشرطيات
المولفة من سائر القضايا فقد يقترن بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار
اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاهما وهي الصغرى تولف
من قضيتين احديهما وهي التالي متصلة فالقضية الاخرى وهي الكبرى متصلة من حمليتين
وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان اب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان
ه ز فح ط فان كان اب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة
انواع كالذي يشابهه مما مر ويكون على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف
لان الخلف في المتصلات الذي يبين بالاقترانات المتصلة انما ينحل اليه
الى قياس المساواة الخ هذا قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل على المماثلة والمشابهة و
غيرهما وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك
النسبة في الشي والشي على الشي وما يجري مجراهما وهو غير الانحلال الى
الحدود المرتبة في القياس المنتج بهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل
موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في

بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله
وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه ان قولنا ا
مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج محمولا على ب
في القضية الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع ويصير
قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه فان جعلنا وهما في
القضية كما يمين [illegible] فمن كان قولنا ا مساو لب وقولنا ا مساو لمساو لج في
القوة قضية واحدة ويضيف الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا ومساو
لمساو لج مساو لج وينتج ان ا مساو لج ويكون هذا القياس باعتبار مفردا واما ان جعلنا
اسمين متباينين احدهما محمول على الاخر حتى لا يكون القضيتان المذكورتان في القوة
قضية واحدة فالمتالف من قولنا ا مساو لب والمساوي لب مساو لمساو
لج لان ب ما هو مساو لج ينتج فا مساو لمساو لج ثم يضيف اليها الكبرى المذكورة
وهي قولنا ومساوي المساوي لج مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون
القياس مركبا من قياسين فاذن قولنا ا مساو لب على التقدير الاول
في قوة صغرى القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول منهما وقولنا و
ب مساو لج ليس بجزء للقياس بل هو بيان حكم ما للاوسط الذي هو جزء من احد جزئي
القياس وبه يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو وهو كبرى محذوفة
وانما اورد الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان
او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين وتحليل القياس وتركيبه
من توابع القياس اشارة الى القياسات الشرطية الاستثنائية الخ لما
كانت الاستثنائية التي لا يكون احد طرفي النتيجة مذكورة فيها ولم يجز ان يكون
مقدمة بعينها فلا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزءا قضية
هي شرطية فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على
وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هي الجزء الاخر
وهي قضية اخرى مقرونة باداة الاستثناء متكررة تارة كونها جزءا من الشرطية
وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المكرر في الاقترانيات

وتارة حال كونها مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المكرر في الاقترانيات لان كثيراً
بعد حذفه هو الذي منه النتيجة والقياس الاستثنائي مركب من شرطية واستثناء
القياسات الاستثنائية المتصلة التي تنتج في الاستثنائية لا يكون
الا لزومية والتي وضعها الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء
نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ورفع اللازم
يوجب رفع الملزوم ولا تنتج غير ذلك اي لا باستثناء عين التالي ولا باستثناء نقيض
المقدم وذلك لان التالي يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه ومن رفع
ما هو اخص منه شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكن تنتج
باستثناء عين كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده
ساكنة فهو لا يكتب ولا تنتج باستثناء النقيض شيئاً وذلك لكون هذه المتصلة في
قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست يده ساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان
السالبة ترجع في الحقيقة الى الموجبة اويوضع فيها منفصلة آه المنفصلة الحقيقية
تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة
الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزئين يكون حملية
ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهي يكون منفصلة
من اعيان الباقية واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهي اما ان يكون منفصلة
من نقائض الباقية او حمليات بعددها يشتمل كل واحدة منها على رفع جزء
واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون
النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظ
بما مر وهذه القياسات كالمستغنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا
لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متنافية اشارة الى قياس الخلف آه المعلم الاول
اورد قياس الخلف في القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير
الاستثنائية ولذلك تمسك عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق
وظن الشيخ ان الاقترانيات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل
الى لغتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اورد المتاخرون تحليل

هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر عليهم ذلك فاختلفوا فيه كل الاختلاف
وما استقر عليه رأي الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والآخر
استثنائي من متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها ويكون
مقدم المتصلة هو فرض المط غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المط
على انه حق والحملية هي مقدمة غير متنازعة يقترن بنقيض المط على هيئة منتجة فينتج ان
متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران المذكور في مناقضة لحكم متفق
عليه واما الاستثنائي فهو من المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول واستثني فيه
نقيض تاليها الذي كذب الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المط غير
حق فيكون النتيجة كون النتيجة حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين مسلمتين احديهما
ما جعل كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق عليه فقياس الخلف تالف من
نقيض المط ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمط في المثال
المورد فيه ليس كل ج ب ونقيضه بعض ج ب والمقدمة الاولى كل ب د
والثانية اعني الحكم المتفق عليه ليس كل ج د وقوله في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا
كل ج ب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي
وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق
وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان رأي بعض المتأخرين لم يستقر عليه وذلك اما
اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا التحليل يقتضي
كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف يعد فيها ما ليس منها وثانيا فلان
الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر
اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين محمد بن الحسين المرقي المعروف بالكاشي رحمه الله
ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المط ويحتاج
في بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حملية مسلمة مثلا المط هو ليس كل ج ب والحملية
المسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فنقول لما كان كل ب د فان
كان كل ج ب فكل ج د وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلمة منتجا لهذا التالي
ثم استثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج ليس كل ج ب فهذا وجه تحليله

والحاصل ان الخلف هو اثبات المط بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه
المستلزم لاثباته وربما احتاج فيه الى تأليف قياس لبيان التالي مثلا اذا كان المط
لا شي من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة هي كل ب ا دائما بل
ما دام ب قلنا لو لم يكن المط حقا لكان نقيضه بعض ج ب دائما حقا لكنه ما ينتج
المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمط حق والخلف اسم للشي الردي والمحال
لذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المط من
خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع آخر وهو يقابل
المستقيم فالقياس المستقيم متوجه الى اثبات المط اولا توجهه ويتالف مما يناسب
المط ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمط فيه لا يكون موضوعا
اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما
يناقض المط ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون
المط فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى مطلوبه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا
ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى
ويفارق الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون عقيب قياس ولا ان ينتج ما يقابل
مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه
الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد وايضا والعكس لا ينتج في العلوم
الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم يتعين بعد لا يفيد تعين المط
لانه مبني على نقيض المط وذلك يقتضي تعينه فربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المط
غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشي الذي وضع صادق
ولم يدل على انه هو المط نفسه او شي من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما في اثبات
جهات العكس ونتائج القياسات المختلطة وهذا هو منشا الشكوك التي يورد على القياس
الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المط اذا كان المط حقا
وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال   واما ان المستقيم المحالي آخ اما رد المستقيم
الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتائج القياسات الغير البينة من الشكلين الاخيرين
ويكون باضافة نقيض النتيجة المط اثباتها الى احدى المقدمتين ولكن هي المتسلمة

على هيئة احد الشكلين الاخيرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ولكن هي المتقدمة عليها
فيكون النتيجة محالا وبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المتسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات
فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه بط فالنتيجة حق واما رد الخلف الى
المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتقدمة
عليها في القياس الاول الى القضية المتسلمة لينتج المط على احد الاشكال مثاله النتيجة التي
كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصل من اضافة نقيض المط وهو كل ج ب الى
القضية المتسلمة وهو كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحالة
ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المتسلمة الاولى وهي كل ب د ينتج من الضرب
الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المط من الخلف
ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم لما خط الحال
ما ينعقد بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين
الحملية المتسلمة   ولسنا نحتاج اليه الآن اي لسنا نحتاج في معرفة كيفية ارتداد
المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المط اذا كان موجبا كليا فالخلف لا
ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس
الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه موجبة
جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب من الثالث و
عليه فقس اذا كان جزئيا واما رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل
الاول ووقع نقيض المط في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل
الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة
ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المط
في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة
المحالة ابدا في الكبرى ويتبين جميع ذلك بالامتحان   وفيه
بيان فصل العلوم البرهانية   الى اصناف القياسات آخ لما فرغ عن بيان
الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم
بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخييل

والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر
فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق
الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم
الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان
كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة
وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر
واما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون
التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية
القبول غير كونها ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها
ممكنة في انفسها بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها
ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة و
صورة وغايتها ان تنتج اليقين واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة من المشهورات
وهي صنف واحد من التقريريات وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب
يحفظ رأيا ما وهي ذلك الرأي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض
يهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم المجيب ولفاقته ان قاس من المشهورات
المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا
كان او غير مشهور وكان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات صورها ايضا تنتج
بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كان غاية الجدل الالزام
او دفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن
والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات
والمشهورات في بادي الرأي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة
ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب
وصورها ايضا ما تنتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا
ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انه منتج
فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية

فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كان مصدقا بها او لم يكن وسواء
كانت صادقة في انفسها او لم يكن وهي التي لها هيئة وتأليف يقتضيان تأثر النفس
عنها لما فيها من المحاكات او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التأثر و
الوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون
الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا
يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما
المغالطات فهي ليست بحقيقية وذلك لانها انما يكون بحسب المشابهة والترويج
فلولا قصور التمييز لما كانت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولبعض المحصلين من المنطقيين
تقسيمان آخران لهذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق
والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتألف من الواجبات والجدل من الممكنات
الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون
وقوع احدهما فيها على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب
هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان
يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما
يتساوى فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب فيه الكذب والشعر من الكاذبات
واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب
الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج
امثالها واقع ومع البطلان قول مستبدع ليس ما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي يخطئه
بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات
وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات
الامتحانية والقياسات العنادية في المواد ويخالفها في الغايات والمشبهة منها بالاوليات
قبولها تقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل
وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت
ظنا او تخييلا فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة
شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات

كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما المنبسط فبالغرض كمعرفة السموم المحترز عنها وكانت
منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر
على بيانها دون الباقية ... الى القياسات والمطالب البرهانية الخ ذهب
الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتايجه لا يكون الا ضرورية كما سنذكره وذهب
بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتايج
اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في العلوم كما قد
يكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد يكون
ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم
ان الممكنة يكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وح يكون الامكان
محمولا لا جهة ويكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجودية تكون
اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او مساوية كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع
الزائدة للانسان واقلي الوجود اكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب
والسالب ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي
المطلق والاقلي باعتبار الوجود قلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما
والمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهنا بحسب الاغلب ولهذا
ذهب من ذهب الى ان البرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه جهة والاقلي
باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب للبرهن خارجة عنهما
والمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد
للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها
باعتبار كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب
وانفصالاتها فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها
وهي لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل يتعاقب عليها فهي من الوجوديات
الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات
وهو ان لكل جنس من المطالب تخصه مقدمات تناسبه وتفيده يقينا فالبرهن المنتج

الضروري ما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير الضروري ما لا يكون كذلك
بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم
حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية كما في قولنا كل انسان حيوان
وكل حيوان ناطق تنتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعمل البرهن للمطالب الضرورية قلنا
انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا فلما كانت
المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا يتالف منهما على المطالب
الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا
فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا
لهذه النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل من واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان
الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا استند الى
علة الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من
ذلك انه انما حكم بكونه ضاحكا بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه
النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة اخرى غير كونه ناطقا وكان الحكم في
الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة كانت الصغرى
باعتبارها ما يشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة لكونه ضاحكا في بعض الاوقات
فكانت ح ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي غير ضرورية
لا تنتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة
تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية
قد تكون ضرورية وقد تكون غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها
وبعد ذلك فاراد ان يستعمل بالرد على المخالفين فيه فقال ولا يلتفت الى من يقول
الى قوله صدق ضروري ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤتلف من مقدمات
يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تاخر
عنه من ذلك ان البرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما
صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من
امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادى بهم الفتنة المذكورة الى القول

بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير
صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فينتج كل حكم
ما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كان او نتيجة بالضرورة
التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها
ان الشيخ اول كلام محصلي الاولين يعني المعلم الاول على وجه تطابق الحق فقال انه يحتمل
احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما
خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب
الصناعات الاخر ربما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضرورة على التي
تعتبر بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم
فاذا قيل في كتب البرهان الخ قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان تكون
اقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها للتصديق بها وثالثها ان تكون مناسبة
لنتائجها وذلك بان تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين
في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا
يناسبه ورابعها ان تكون ضرورية اما بحسب الذات واما بحسب الوصف اي
كون مطلقة عرفية شاملة لها وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول
المناسب للموضوع فربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا
وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل وهو ما
يزول بزوال نوعية ذلك الشيء والى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس وهذا
ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثاله الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول
اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا
صار شفافا ولا يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل
الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع
على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان تكون كلية وهي هاهنا ان يكون محمولة على جميع
الاشخاص وهي في جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم من الموضوع
فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا

ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على الحساس
لا يكون محمولا على جميع ما تحته بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين
من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ هاهنا على ذكر
شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول يختص ببرهان اللم
وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان والخامس مندرج بالحقيقة في الشرطين
المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات
مندرج في ضرورة الحكم المذكور وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى الثاني
على بعض الوجوه قوله واما في المطالب الخ قد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل
ان تحصل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي مقوم له وتبين من ذلك استحالة
معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة والمخالفون في
ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا
وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم
فالمطالب البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس
او الصورة جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون
الجسم محمول على الانسان لانه محمول على الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي الانسان عليه اجيب
عن الاول ان النفس انما عرفت في اول الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها
شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثره والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس
له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم يحصل في العقل
الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراهما وعن الثاني بان
المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة لثبوته له ذاتيا بلوح العلية عند
اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما
فقد ظهر ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونان على احد
الاخذين اللذين ذكرنا هما في النهج الاول اشارة الى مقدمات العلوم الخ
موضوع العلم هو الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا
لعلم اما على الاطلاق كالعدد للحساب واما لا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له

عارض اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث يتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة المتحركة علما والاشياء الكثيرة قد يكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان يكون متناسبة ووجه التناسب اما ان يتشارك في ذاتي كالخط والسطح والجسم اذا جعلت موضوعات الهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزائه واحواله والادوية والاغذية وما شاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب فانها تتشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشيء او الاشياء موضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم يكون راجعا اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلثة فرد او جزءا منه كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او مركب فانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات جميع مسائل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه قوله ولكل علم مباد الخ المبادي هي الاشياء التي يبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء يستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة واما جزء منه كقولنا الهيولى هي الجوهر الذي من شانها القبول فقط او ما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء ينقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه وهو ما عدا ما مر كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني اذا صودر بها كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان يصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يؤلف قياسات العلم وينقسم الى بينة يجب قبولها ويسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها ومن شانها ان يبين في

علم آخر وهي مباد بالقياس الى العلم المبتني عليها ومسائل بالقياس الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كان مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد يكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا عند شخص ومصادرة عند آخر ويسمى الحدود والاصول الموضوعة اوضاعا وهي قد يوضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد يخلط بما كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسائل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي يصدر بها دون المصادرات لانه خصصها بذلك والحق ان الحكم في الثلثة في التصدير واحد واما الواجب قبولها فعن تعديدها استغنا لظهورها وهي ينقسم الى عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزئين جميعا كما يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير وصير المحمول ايضا مخصصا بتخصيصه فان المساوية المقدارية غير المساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسائل فهي التي يشتمل العلم عليها ويبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة القبول ويسمى تلك الحدود والاوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان يبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم فيه شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم آخر اقول في هذا خبط كثير فان واجبة القبول لا يسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن

لايسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تخص بل الواجب قبولها لا غير وذلك عند
التصديق بها واما ان لم يصدق بها فانها لشدة وضوحها يستعمل في كثير من المواضع
على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين والله اعلم
البراهين ومناسباتها العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها
فلا يخ اما ان يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص اولا يكون فان كان فاما
ان يكون على وجه التحقيق اولا يكون والذي يكون على وجه التحقيق هو الذي يكون العموم
والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا للخاص كالمقدار والجسم التعليمي
اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون
بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو الذي يكون
العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن
وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة
وبالمتحركة اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع
العام عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة الاولى
والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت
العلم العام ولكنه لا يكون جزءا منه وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي
ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت
العام من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت علم الهندسة
بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط النور المتصل بالبصر
فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث
عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصر
والعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه
فاذن علم المناظر داخل بالمعنى الثاني بحسب ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة
فهو اولى بالدخول مما يكون دخوله باحد المعنيين وح يكون اسم الموضوع تحت انما
يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات
عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين

كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث الطبيعة موضوعة
للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع والمحمول
واختلافهما بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما
واما ان لا يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون
بينهما تشارك في البعض اولا يكون فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان
موضوعيهما اشتركا في البحث عن القوى الانسانية لكن عن جهتين مختلفتين ولذلك
يقع لبعض مسائلهما اتحاد في الموضوع فان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا
تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان
لا يكونا كذلك ولا يخ اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تخص بالآخر
اولا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض
موضوعا تحت العلم الباحث عن الآخر وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع
الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التاليف والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءا
من العلم الطبيعي لكن يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عددية
مقتضية للتاليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث
عنها في علم الحساب فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم
يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الآخر فالباحث عنهما علمان متباينان مطلقا
كالطبيعي والحساب فقد حصل من هذا البحث ان كون كل علم تحت آخر انما يكون
على اربعة وجوه احدها ان يكون موضوع العالي جنسا لموضوع السافل وثانيها
ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في احدهما وضع مطلقا وفي الآخر مقيدا وثالثها
ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث
عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ قد ذكر
من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع قوله واكثر الاصول الموضوعة الخ العلم
السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى العلم الفوقاني والفوقاني كليا بالقياس اليه
واكثر المبادي الغير البينة للجزئي انما يكون مسائل للعلم الكلي تبين فيه وذلك ككون
الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل

الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم من اجزاء لا
تتجزى مسئلة من الطبيعي وهي مبدا في الالهي لاثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك
ويشترط في هذا الموضع ان لا يكون المسئلة في السفلاني مبنية على ما تبين بها في الفوقاني
لئلا يصير البيان دوريا وربما كان العلم الذي فوق علم وتحت علم
كالطبيعي الذي فوق الطب وتحت الفلسفة الاولى والنسب بينهما يختلف على الوجوه
المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض
يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة المذكورة هي الاول والثاني
والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب مقيدا بقيد انما
ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت
الطبيعي بالوجه الاول ولذلك يعد من اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه
الثالث الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شي اعم من الموجود الذي هو موضوع
الفلسفة الاولى فلا علم اعلى منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية للموجود من
حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي ههنا بحث وهو ان
هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل قبله ترجم
في بعض النسخ بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل
الشارح ترجمها على هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات
ما اوردناه اعني ترجمتها بما قررناه ولنقل البرهان معنيان احدهما ان يكون علم مبنيا
على اصل موضوع تبين في علم آخر فيكون البرهان الذي تبين به ذلك الاصل
منقولا من علم الى العلم الاول المبني حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون المسئلة
من علم ما والبرهان عليه انما يكون بشي من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل
من ذلك العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى فان من
حق برايينهما ان يكون بعضها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك
المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين
وبذلك الاقتران لم تتغير احوالها فلذلك نقلت البراهين من مواضعها اليها
وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم النقل بهذا المعنى الثاني

احق منه بالذي قبله الا ان اشتمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه على الثاني
الى برهان لم وبرهان ان قال الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول
التصديق بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب
ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان
كان فالبرهان هو المسمى برهان لم والا فهو المسمى برهان ان ولا يخلو اما ان يكون
الاوسط فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون فالاول يسمى دليلا والثاني
لا يخص باسم والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط
والاكبر في النتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط للسبب في الوجود
والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه
فمقدماته اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب
الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى سبب
في الوجود والا فانه يكون غير مذكور في البرهان فالواقع في البرهان يكون سببا
في العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان ومقدمات هذا البرهان اقدم في العقل
لانها اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع وانما عرفنا لم وان لان اللمية هي
العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان
لا يعطي علته في الوجود لكنه يعطي ثبوته في نفس العقل والشيخ اورد مثالين احدهما
استثنائي والآخر اقتراني حتى يمكن ان يمثل بهما في برهان لم وفي الدليل
باختلاف الوضع اما الاستثنائي فهو التمثيل بالخسوف وتوسط الارض فهو
مشهور واما الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة الغريبة
الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة على ما هو المتعارف
فليست هي علة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج
العروق ولا يكون البرهان من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان
غير الدليل وان كان المراد من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على
وجه تسمية العلة باسم معلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من
العبارة واعلم انه قال وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر

والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني والاوسط علة في برهان لم ومعلول
في الدليل الثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ
اوضح الحال فيه وما زيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة لوجود الاكبر
في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة الاخلاط علة لوصولها الى هذه الحمى مع انها معلولة
للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف وكل مؤلف موجد
واما في الدليل فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر
علة لوجوده مطلقا وهو ح واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في
الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالكسوف الذي
لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة اينما وجد
كالصفراء المتعفنة خارج العروق التي هي علة الحمى الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها
في بدن زيد واما في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان اشارة الى المطالب
الخ المطالب ينقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا
يقوم غيرها مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض
المواضع ويمكن ان يقوم غيرها مقامها فالامهات قد قيل انها ثلثة وقيل انها
ستة وهي مطالب هل وما ولم وكل واحد يشتمل على مطلبين وقد قيل انها اربعة و
اضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واي واثنان للتصديق
وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد
موجود وعلى مركب يكون الموجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله
ومنها مطلب ما الخ ذات الشيء حقيقته ولا يطلق على غير الموجود والمراد ان المطلب
بما الاول هو السائل عما هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما تقدم
ذكرها وقد تقع الحدود الحقيقية في جواب ما هو وربما يقام الرسوم مقامها على وجه
التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السائل عن ماهية مفهوم
الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم نقل مفهوم الاسم لان السؤال بذلك لغو بل هو
السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم
بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم

وان

وان اجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز
كان رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقدم ما الخ المراد ان مطلب ما الذي
يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ونعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه
الاسم المستعمل حدا تفسيرا لهذا المطلب ليتميز عن قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل
هو الذي يطلب به شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله الا بحد دون الآخر وتقدير كلامه
اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في المطلب المحتاج في بيانه الى حد او الذي لا يكون
مدلوله حدا مفهوما للطالب يعني المسؤول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا
كان حدا والحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات محصلة
واذا كان المدلول مع كونه حدا مفهوما كان تحصل تلك الذوات اعني وجودها
ايضا معلوما فلا يكون للسؤال بهل البسيطة فائدة وح لا يكون السؤال عنه
قبل هل قوله وكيف كان فان المطلب فيه شرح الاسم اي كيف كان الحال فان
المطلب في السؤال المنبط ما هذه التي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية الاخرى
فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما
وذلك لانا اذا قلنا ما الخلاء فقد استعملنا اسم الخلاء على انه جزء للمطلب وذلك
لان المطلب هو مجموع اللفظين فاحدهما جزء للمجموع ويكون قولنا جزء للمطلب في هذه
الرواية نصبا على التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن
ان هذه الرواية تصحيف للاولى وكلاهما صحيحان والاصل كان هكذا اذا لم يكن
الاسم المستعمل حدا للطالب مفهوما فانه يطابق المراد ويستغني عن التمحلات التي
اوردناها وذلك واضح قوله فاوضح للشارح معناه ظ ومثاله انا اذا قلنا في
جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل يحيط به ثلثة خطوط متساوية
كان حدا بحسب الاسم ثم اذا بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا
الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء الخ وقد يجاب عن
اي بما يميز تميزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تميزا عرضيا والمراد هو الاول وقد
لا يعد هذا المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات
مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال الشركة

يتبين لطلب تميز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره مقامه

ومنها مطلب لم الشيخ مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط

كما يقال لم مبدا الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا

نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا

اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوى الباقية فيهما وعلى هذا

التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما

وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله وكانه يسال عما هو الحد الاوسط

او عن هيه السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة اما بالفعل فكما يقال

هل القمر منخسف فان قيل نعم لم واما بالقوة فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم

بانخسافه بالقوة ويطلب العلة فيه **قوله** ومن المطالب ايضا كيف الخ لم يذكر

الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزئيات المشهورة في جزئية لانها يطلب

على ما جزئية بالقياس الى المطالب المذكورة ولا تعم فايدتها فان ما لا كيفية له مثلا

لا يسال عنه بكيف ولذلك نزل عن ان يعد في الاصول ويستغنى عنها بهل المركب

اذا كان المسئول عنه معلوما بهيئته ومجهولا بانتسابه الى الموضوع فيقال هل زيد

اسود هل هو في الدار الآن فان لم يفطن لذلك الخ فيه نظر لان مطلب

اذا عد في الاصول يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو

وح لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها النهج

التاسع في القياسات المغالطية ان الغلط قد يقع بسبب يرجع اما الى التاليف

القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات ثم الحدود والشيخ بدا بالقسم الاول فقال

ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس واخر القسم الثاني الى ان تم الكلام في القسم

الاول ثم التاليف الذي يرجع الى التاليف يكون بسبب يرجع اما الى صورة القياس

واما الى مادته وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس

في صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض

او بحسب نسبتها الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو

ان لا يكون على شكل وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل

شكل

شكل منتج والذي بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخ اما ان يكون السبب

هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم ليس هو المط والاول هو

المصادرة على المط ولم يذكر الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح واخره الى ان يفرغ عن

القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج

المط لا ناتجه هو وضع ما ليس بعلة للمط علة فان القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله

او يكون قياسا في صورته لكنه منتج غير المط اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة واما الذي

يرجع الى مادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث

مسلمة لما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان يكون

مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا

على صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شيء من

الناطق من حيث هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة

من هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين

جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه عنهما

يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين

اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط مشتركا فالقياس المنعقد منها بحسب

الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان في هذا القسم

من جهة المادة وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين

ووضع ما ليس بعلة علة الخ اي ما يقع الغلط فيه من جهة صورة التاليف

لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المط الاول بقوله وذلك اذا كان

حدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على

المط يشتمل على حدين مترادفين كما مر ويلزم منه ان يكون احدى المقدمتين خالية

عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها لما مر والثانية هي النتيجة بعينها فيكون التاليف

عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احدى حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان

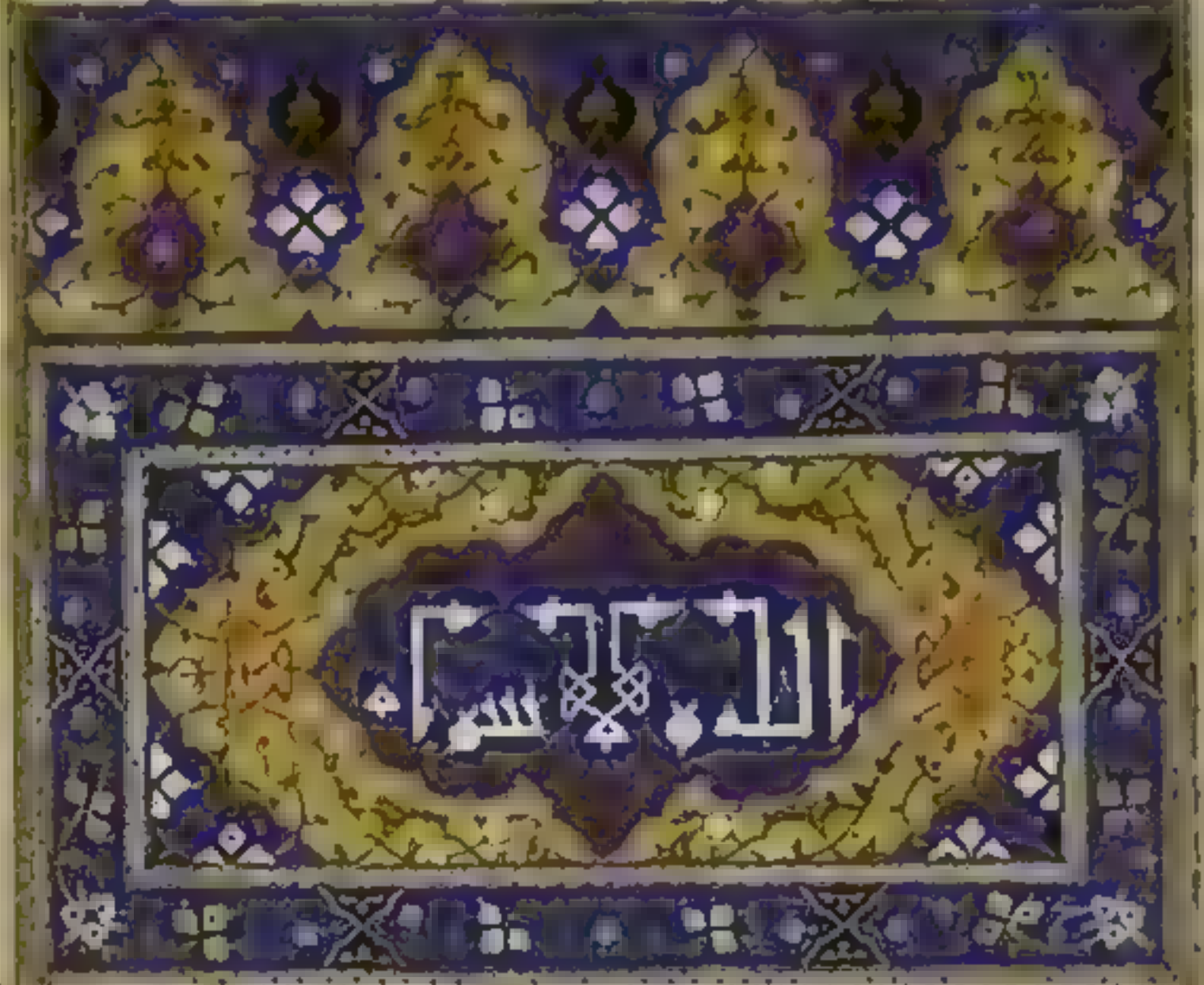
بشر وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا

غير ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة

بها والفاضل الشارح ذهب الى ان وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المط
من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان
على حكم واحد غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يتالف من النتيجة اما من حدود
ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود هي
لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المط فالخلل فيهما راجع الى الصورة دون
المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط
المتعلقة بالتاليف القياسي وظهر انها اربعة اثنان يتعلقان بنفس القياس
وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما هو التاليف و
اثنان يتعلقان بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المط فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلثة اشيا والى ذلك اشار
الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال مادته لم يقع
خطا من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المط
هذا واما ان لا يكون الغلط لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان
يكون سبب الغلط راجعا الى التاليف ختمه بقوله هذا اي هذا قسم وهذا بالقسم الثاني
بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظة هذه اخت التي في اول الفصل في قوله الغلط
قد يكون اما بسبب في القياس وهذا القسم وهو ان يكون الغلط بسبب في المقدمات
افرادا او في اجزائها اي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا
وبدا بالقسم الاول وهو على ما ذكره ينحصر في ستة اقسام لان الغلط اما ان يكون
لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيئة في نفسه او في هيئة اللاحقة به من خارج
او في التركيب وعدمه فظن المركب غير مركب او غير المركب مركب فاشار الى
القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط
بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما علمت اي في
النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو اتفاق الذهن من احد معنيي لفظ كل حالتي
الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب
الاشتغال الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال

هو للاشتراك في اللفظ المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع ملبس على بعض اهل
النظر ويحتاج اليه في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشمل الآحاد معا وكل واحد
ياخذ الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون مع الماخوذ غيره
والثاني ان لا يبقى واحد غير ماخوذ واشار بقوله وربما كان الاشتغال على سبيل تغيير
اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق
كان صادقا الى قوله فانها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا
قلنا كان امرؤ القيس شاعرا وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا
على سبيل الاجتماع فظن انه يصح حمل كل واحدة من لفظتي كان وشاعرا عليه على
سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء المحمول والمجموع
قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان
يدل على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه فكانه نقول حصل امرؤ القيس ولا يصح
الثالث لان حذف لفظة كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا على
الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وح لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا
هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس الذي ليس بموجود
الآن لان المثبت لا يوجد اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني
انا اذا قلنا ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة
فرد على قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر
واشار بقوله وربما كان الاشتغال على العكس من هذا الى القسم السادس ومثل
بانه يظن انا اذا قلنا ان امرأ القيس شاعر جيد وصح على تقدير كونهما وصفين
متباينين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يناسب
ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي
يجي ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعر
فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان يحمل الموجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا
المذكور لكنه ههنا يكون بشركة اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث
من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من ترك

لفظي يتقدمه قوله وهذه مغالطات مناسبة للفظ اشارة الى الاقسام المذكورة
الا انه لم يذكر من الستة الا الاربعة ويشير الى الثاني والثالث الباقيين ههنا
وقد يقع الغلط الخ يريد به القسم الثاني من الاغلاط المتعلقة بمواد المقدمات وهو
الذي يكون السبب فيه معنويا وقوله وقد يقع الغلط عطف على قوله فانه يقع الغلط
بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان يقع
في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي انما تقع في التاليف
والتاليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون بين القضايا والذي بين القضايا
فهو اما قياسي واما غير قياسي والواقعة في التاليف القياسي قد تقدم ذكرها اما الذي
يقع في القضايا انفسها وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا
وهي الثلثة لا غير لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه
والاخر لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور
الا ان يكون التركيب غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم به محكوما عليه
والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون الماخوذ فيها بدل
ما يستحق لان يكون جزءا من القضية شيئا من معروضاته او عوارضه او لا يكون
كذلك بل شيئا شبيها به او على وجه اخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان
يكون جزءا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار
الحمل فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو
الواقع من قضايا لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة و
لم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في
الغلط المعنوي الصرف خمسة اشياء الاول ايهام العكس الثاني اخذ ما بالعرض
مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشيء
مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس و
الرابع اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل
وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر وبالرابطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال

الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردهما الشيخ بحملة
لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في سائر كتبه **قوله** فهذه اصناف الخ
لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط واشار ههنا الى القسم الثاني
من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او بسيانه وتصريفه ولم يذكر في المعنوية
قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه
لا يتعرض لبيان الحصر **قوله** وان شئت فادخل اشتباه الخ اشارة الى القسم الثالث
من اللفظية **قوله** ومن التفت لفت المعنى الخ يقال التفت لفته اي نظر اليه
يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط
بالاجمال هو اهمال بعض شرائط الصحة فوازن بين شرائط الصحة واسباب الغلط
بقول ملخص وهو انه اذا لاحظ المعنى وهو ما يحلله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما
يرتسم من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوائب
اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعى اجزاء القياس متصلة بتوابعها امن
من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة
امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب واذا راعى شرائط القياس
امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف
المذكورة في النهج السادس هي وراعى شرائطها امن من الغلط المتعلق بمادته
ثم ان من غلط بعد رعاية هذه الشروط وتكرار المعاودة الى تفقد كل واحد
منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية وتعلمها وبالله التوفيق
الى حل المشكلات بالتحقيق والحمد لله رب العالمين
والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله و
صحبه اجمعين تم القسم المنطقي بتوفيق
الرب الازلي ويتلوه قسما الطبيعي
والالهي وانا ارجو الى يعينني على
اتمامه انه لن يبلغ المرجو
الا به وهو اعلم بالصواب

بسم الله الرحمن الرحيم رب اختم بالخير قوله الشيخ هذه اشارات الخ
ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق
شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق
في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للاراء المتخالفة ومصادم للاهواء
المتقابلة حتى لا يرجى ان تطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان
والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق
للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له
الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما
مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل
الفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه
كل الحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله تعالى الاصابة في البيان والعصمة عن
الخطا والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده
فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان قوله
النمط الاول الخ قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط و
انما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه
الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا

والجوهر الخ فالمراد بجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فقط
جواهر بل هو الثاني فان المطالع حقيقتها اي متركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة و
الصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك
لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم
بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم
من مبادي المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات
الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبني
عليها العلم مصادرات فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة
الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد
والشيخ اراد ان يبتدا بالطبيعيات ايضا ولكن يشترط ان يرفع منها هذه الحوالات
من احد العلمين الى الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات
المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني تلك الابحاث عليه
من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى
لانه اخر ما ينحل اليه مقاصده التي لا يبتني كل مسئلة تقتضي حوالة اخرى وصار هذا
النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول
الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن
ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل
الذي له الابعاد الثلثة والمراد هنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف
الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على
سائر كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية
لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى
لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر
جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم
من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون
قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد

المحمول على الجسم وهو شيء ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التعريف مغالطة ثم
افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفرد
ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون تلك الانقسامات الممكنة حاصلة
بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فهنا
احتمالات اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما التزمه
بعض القدماء واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه
بالمناهج والبينات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف
من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء
ويريد الشيخ ان يبينه واما الجسم المؤلف فيجيء القول انشاء الله تعالى قوله وهم و
اشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسميته
الرأي الباطل بالوهم تسمية المسبب باسم السبب مجازا وقد قرأنه يسمي الفصل المشتمل
على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته
تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبق من البراهين بالتنبيه ولما
اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فرعنه بالوهم وعن ابطاله
بالاشارة وهم واشارة ومن الناس الخ فقوله كل جسم ذو مفاصل قضية والجسم هو الطبيعي
المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند
مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها
ينضم عندها الخ ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها ليست باجسام والثاني
ان الاجسام يتالف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع
في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه الاحكام مسلمة من اصحاب
هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما ينافضهم به على ما ينبغي
ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة

وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان يقبل الانفصال والانفكاك والتشكل بعسر
كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء
وقد يقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة في
ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او
لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة
على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها
هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها
باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في
موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون الخ هذا ابتداء شروعه في النقض وانما اخذه
من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي
الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول
ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه الاجزاء
لان التالف لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما
عن التماس وايضا يقتضي مداخل الاجزاء وهو محال في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع
جميع ذلك مستلزم للمط كما سياتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول
والثاني اولا وهما ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر
القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله يلتقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه
الاخر وقدمت بذلك حجة على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث
بابطال نقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان نقيضه قولنا
ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق
مع عدم الملاقات ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر وصرح
برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه بالذكر لانه
ذهب لبعضهم كما سياتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمط وانما رجع الى اثبات
القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض جميع الحكم
بل قصد ابطال هذا الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل الاحتمالات

وان لم يذهب اليها ذاهب قوله واذ بحث الخ يريد بيان حال القسم
الثاني وهو القول بالمداخلة فنقول اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان
عند القائلين بالجز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو
ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا
واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء
كداخل الكوز مثلا واما عند الشيخ والجمهور من الحكما فهما واحد وهو السطح الباطن
من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي فلما لم يكن المنازعة فيه غير مفيدة ههنا وكان
المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله
مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه فنيا بناقش في العبارة والمعنى ان الطرف
لو جاز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى الخ اي فيلقى
الطرف حال النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقا المتوهم
حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي
قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في
الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ
غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط
بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان
اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول
وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة واخر
وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة متصلة
في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه
فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ
في الجزء الواحد وسط مسبوق بحاله وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على المشرب
لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله والملاقي الخ
اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه
ملاقيا للطرف الاخر المداخل اياه فانهما تتلاقيان بالكلية ويرتفع الامتياز

في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشي بحيث يشار اليه اشارة حسية
وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن
لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض
الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا وان كان
شي من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يمكن الملاقاة بالكلية
وح يناقض الحكم الثالث فيقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام
الثلثة المذكورة جميعا وملخص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلثة
اشيا اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول
باحد ثلثة اشيا اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها
وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتين
هذا الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل
وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم
لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما يقطع المتحرك من المسافة
والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وبحل هذا الشك عند تحقيق اتصال
المقادير على ما سياتي انشاء الله تعالى قوله ووهم واشارة الخ يريد ابطال الاحتمال
الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهولاء لما وقفوا
على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات
لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشي بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا
فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا
باشتماله على ما يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان
كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون
بكثرة في الجسم وان الكثرة انما يتالف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد
لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير
منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل القسمة وينتج فالجسم
يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم و

ان لم يصرح به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهولاء يذهبون الى ان ما
فهولاء يكادوا ان يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر
الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع
قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزم ايضا وجوب
كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هولاء
اصحاب المذهب الاول بحركة الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه
مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطئ في
بعض ازمنة حركة السريع والزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحى على ما هو المشهور
قوله ولا يعلم الخ قال الفاضل الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد
وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف
والواحد على التقديرين موجود فيهما اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون
موجودا في كل كثرة لان الكثرة يقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي بالعدد
فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا عدد
اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن
ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مؤاخذة لفظية قليلة
الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان الخ تقرير كل عدد متناه من الكثرة
اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهما
قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التاليف على ذلك التقدير
لا يكون مفيد المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد
العدد ايضا ولم يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد
زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء
اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد و ح يستحيل ان
يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او بشي من لوازمها اذ لا تختلف الحجم ولا بشي من العوارض
لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن
محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز اذ قل عدم

الامتياز

الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة يجتمع
عند المركز بحيث لا يتمايز في الوضع ويختلف احوال العارضة بحسب محاذاتها للخطوط
المختلفة ويكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق
التمايز والتمايز قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التمايز الوضعي
دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على
سبيل التجويز قوله فان كان الخ هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين
واراد ان يولف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن
على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الاجزاء وانما ياتي باضافة بعض الاجزاء الى بعض في
الجهات الثلث حتى يصير المولف قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في
الجهات الثلث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله
قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضم في المتن لفظة وذلك ان يقال والمكث
الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم
الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار
احتياج لان الهاء في قوله والمكث الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى
الآحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الآحاد انما يحصل بالاضافات
بينها في الجهات لا ان يفرض اولا تاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في
الجهات الآخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة
وفهم من امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية
وبين المولف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله
بعد ذلك حتى كان حجمه في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها
والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعضها كما ذهبنا اليه واعلم ان
الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتالف مما
لا يتناهى وذلك لان الجسم الذي الفه قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل
قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتالف مما لا يتناهى اصلا
فكان نسبة الخ هذا تمام القول ان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد

والكنت الاضافات بينهما في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة الى قوله فكان حجم
والجميع شرطية متصلة فذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة
حجمه الى حجم الذي احاده غير متناهية نسبة متناه القدر الذي الى قوله متناه القدر
قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه الى حجم
الذي آحاده غير متناهية نسبة متناه القدر ولفظ كان رابطة والمجموع تالي للمقدم
المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقرير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء
المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك
الجسم الى جسم آخر متناه القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناه
القدر الى شيء متناه القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء
المتناهية وبين سائر الاجسام الابعاد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع
بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا قوله لكن ازدياد الحجم
هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة
القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى
من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا
يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف
من عدد يتناهى في الجهات الثلث الى حجم المؤلف مما لا يتناهى نسبة
متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فهي نسبة متناه الى متناه كنسبة متناه
الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم و
هو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى البرهان الاوجب الخ لما ثبت امتناع
كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان
جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام
غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها
لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة
وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان
في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون مؤلفة

مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية
فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم
كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا
قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة ان
يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم
حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول انه لم يبق في الثانية
لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب تركبه من اجزاء المتناهية
التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها فكان
الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال
انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال
ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد ههنا نقيض ذلك وهو الحكم
بانه لا يجوز ولما قال في الفصل الاول ومن الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل
اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة
فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل
جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منها جزئيا
وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك بحسب غرضه ههنا وذكر
الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل
يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان
هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع
هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن
ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الا لمانع خارجي كالفلك
اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان
كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان

الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفرقتان ام على غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس الخ اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول بالفك والقطع ومثال الثاني باختلاف العرضين ومثال الثالث فبالوهم تذنيب اليس اذا لم يكن الخ لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لا سيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية فتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله هذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي يورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ القدر الذي اوردناه تنبيه انك ستعلم الخ قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد يجب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام والخطوط التي ينتهي بها السطوح ايضا كذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط يسمى مقادير فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من احتمال المقادير اذ لم يبين حال احتمال الاجسام ولم يذكر تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزى ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال لا يصح لان الحال حد مشترك بينهما

الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاءها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء قوله قد علمت الخ اقول المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم الحشو ما بين السطوح والثخين يطلق على ما هو ذو حشو بين السطوح اذا كان صعب الانفصال والامر الذي يقابله رقة القوام والثخن يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل للجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي كما مر وذلك لانه يتبدل في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت وذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اذا ثبت

بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة
امرا بينا غير متنازع فيه ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم
ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك
للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية شي مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف
مغايرتها لها لم يمكن اثباتها لها قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته
اوضح شي له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي
امر غير جوهريته وهو فصله الذي يحصل به جوهريته قوله وانه قد تقدم الخ
الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد
المفيدة تحريه الحكم عن الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض
لها الانفصال لا حد محاذيه اعني الوهمي ولاجل ذلك تيا ولها هذا البرهان
كما يجي بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات
وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي
فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
الممكنة فيه على ما مر قوله ونعلم الخ يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية
وهي التي شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي
في ذلك الامتداد الذي في السمك حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا باشكال
والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء
في فصل في ان المبادي اعراض بهذه العبارة اما الجسم الذي هو الكم فهو المقدار
المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي
هو المقدار لكان البرهان على اثبات الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد
بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما المتصل بالذات لان المادة ايضا
متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله
قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال والانفصال يقال
بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة
لا غيره ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرا عليه احدهما فيبقى بطريانه

فلا يكون

فلا يكون موصوفا بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عند طريان
الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل
الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشي قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال
لكان الشي قابلا لنفسه قوله فاذن قوة الخ قوة الشي بمعنى امكان وجوده
ووجوده متقابلان فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال
وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس
هذا الاتصال على ما سبق فهو شي هي غير الاتصال قابل للانفصال والاتصال
وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورة
الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ
يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال
الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور
بالقوة وذلك انه ذكر بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه
وكل ما يحدث فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شي فهو غير
ذلك الشي حتى ينتج فاذن قوة قبول الشي غير ذلك المقبول وانما اقتصر على
المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه النتيجة
لانا ان قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل
وليس محله الاتصال فلا بد من شي آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال
عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من مغايرة
قبول الانفصال لنفس الانفصال تلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من
الامور الاضافية التي يستدعي محلا حتى اذا بان ان ذلك المحل ليس هو الاتصال
ثبت شي آخر هو الهيولى واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات
ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من
شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال
في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون البرهان

كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا يبعد ان
يوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فطن انه انما يحدث حال
الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة لا المتصل بذاته
مادام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك
الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بالشخص
ومتصلان آخران جسمان فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال
يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي
فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص
هذا البرهان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته فانه قابل للانفصال
حال كونه متصلا وقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست
بقابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال فاذن
في الجسم شيء غير الاتصال به تقوى على قبول الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد
اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال
والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى اوهام
المتكلمين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا يكون من حيث
ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما بل هو المسمى بالمادة ولا بد
من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع
هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا
على الاطلاق يظنون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مفهوم للجسم والجوهر لا
يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية والتعدد الذي يقابلها
ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد تشخصها المستفادة من الصورة ليتوقف على اول
الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسب ما ذكره الفاضل
الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها وموجبا
الى مادة اخرى يوجد في الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد

وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى محوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك
من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا
تعدد بل انما يتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل الشارح عارض الشيخ
بان حجة الجزء على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة
فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن
شيء بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما على سبيل التبعية
فاذن كان صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة استحال حلول
الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا
تحيز على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما تحيز بشرط
حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير وهو دفعه ولعلك
هذا هو الوهم تقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفصال والانفكاك
بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون
جميع الاجسام مقارنا للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره
من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان
خطر لك هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو يتذكر مفهوم الامتداد الجسماني
الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية عند وجود
الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب طرفه عن الملاقاة
واجبا لقبول الانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا
الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين
في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى وتخالفها في ما لا يتعلق بهذا
المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او يجري مجراه اعلم ان الامتداد المذكور
قد يمكن ان يوخذ من حيث هو عام وكل جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ
من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك
كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده موجودا في
الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة الامتداد

فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة
واحدة في نفسه مغاير لساير الطبايع قوله وما لها الخ وذلك لان الشيء المأخوذ
من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد
اختلف لكونه مأخوذا مع امور تقتضي الاختلاف قوله واذا عرف الخ
اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها
مع الانفصال معروفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فقد عرف ان تلك
الطبيعة محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل
لكانت مستغنية حيث كانت قوله لانها طبيعة الخ قد مر ان الطبيعة تكون
باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست
جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة
على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم
يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها ففي وحدها لا يكون نوعا
بل يكون نوعيه وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة
النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا
يكون مقتضيا في بعض صوره لشيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا
في ساير الصور له وكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال
لما كان الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من ساير الحيوانات فلم
لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود القابل فيما قبل الانفكاك دون غيره
من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف
بالخارجيات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفي جميع
الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا
من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها
المحصل فان اقتضت شيئا اقتضته مع ذلك الشيء الغير الخارج عنها لم تقتضه مع
غيره لانها مع غيرها لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك
اولا في ان الجسمية طبيعة نوعية واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول

الابعاد

الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات
ونا قض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك
وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته
فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل
انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته القابل للانفصال
هذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه
وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما سيجيء بيانه وعن الثاني
ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مر لا امكان المحل لعدم الحلول والشكوك
التي اوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف
النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات ونحن بمراعات ما ذكرناه فلا فائدة بنا في
التطويل بالاعادة [illegible] او لعلك الخ قد ذكرنا في صدر النمط ان
الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة بحسب
الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع
في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس وغيره وهو قولهم
ان الاجسام المشاهدة ليست بسايط على الاطلاق بل انما هي متألفة عن بسايط
صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتألف البسايط انما يكون بالتماس
والتجاور فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما للحجم المذكور
ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقاديرها متساوية
وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول في الارض وحده
وذكر الفاضل الشارح ان ذيمقراطيس ذهب الى ان تلك البسايط كرية
الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم
يقولون بانها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما
يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل
اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك
ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها

وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء
بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة
المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي
ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت
الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي
فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل
بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو
هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه
اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا ... فان ظن الخ هذا هو التنبيه
المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك البسائط بعينهم
وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء
الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضيه ساير الاجزاء وما يقتضيه الكل وما
يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب
من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الاتصال والانفصال
او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع
عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به
في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة
من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة
الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجوزونهما
على تلك البسائط بخلاف الفكية وقسم التي يكون باختلاف عرضين الى ما
يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار
ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط
القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع ما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه يحدث
اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين و
طباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما في النوع والماهية

غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان
الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية
لكل شيء والطبيعة قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات
من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم
المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين ... اللهم الخ
هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج
عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك او زائلا كما في الاجسام الصغيرة
الصلبة مثلا وكانه جواب لسؤال منهم كما اليس جزء الفلك متصلا عندكم بالجزء الاخر
منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزء منه واتصاله بالعنصر
مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط المذكورة
فيقال انما يذهب الى ذلك لمانع وهو ان الصور الفلكية اعني النوعية امر مقارن
للامتداد الجسمي مانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسائط
متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال
... ولعل هذا الخ معناه ان كل نوع مادي يستلزم لما يمنعه عن الانفصال
بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود
منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان
لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي
الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف وهذا حكم كل مانع في العلوم الطبيعية قد اجر
الكلام الى ان ذكرها اثناء حل هذه الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة
الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو مما ذكره من قبل وذلك
سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية في الطبع و
اعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند
الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا
ان وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن واوردوا اعتراضات اخر يجري مجرى
هذين ... وكل نوع الخ هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها

مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالترجمة وشبهها فكان حاشية
واثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر
قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة
واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن يكون تشخص الشخص الذي
يدخل منها في الوجود زائدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما لم يحصل
منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك والا فيلزم التخلف وفي مصدر هذه القسمة
نظر لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعا عن الشركة الا اذا عني
بالماهية غير ما اصطلحوا عليه الشرح يريد بيان صحة وجود التخلخل
والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة تتفرع على اثبات
الهيولى واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا
والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان باجزائه متخلخلا فيندمج
او يتحلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما ولا بالعكس وغير هذين الوجهين
مستبعد جدا والشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة
في نفسها وكون المقادير اليها متساوية النسب فان ذلك يقتضي تجويز
تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا او بالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل و
التكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقدارها
المعين بسبب يقارنها بل يفيد التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ
ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا تختص في بعض الاشياء ويوجد
في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها
بالاولى لان مادة كل مركب يكون هيولى وان كانت جسما اشارة يجب
ان يكون الخ هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي
ايضا مبدأ المسائل اخرى منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما سيأتي بعد
وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما
يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه المسئلة
اوردها ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب

الجلية قال الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة
اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه
كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من مقالة الهيات الشفاء انه ليس
يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني
باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود
وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن تنفعل الصورة
الا لمادتها فتكون مفارقة وغير مفارقة وهذا محال ثم قال هذه المسئلة اعني اثبات
تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو
لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد
بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد
بينهما ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا
والثاني زائدا عليه بنصف ذراع والثالث زائدا على الثاني ايضا بنصف
ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد
بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول الا ترى انا اذا نصفنا
خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف
الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب احتمال كل
مقدار لانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل
غير متناه والاصل يتزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول
المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير
متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة
فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا في الزائد اختار الشيخ المثل الذي لا
ينافي حصول الزائد الثالثة انه يجوز ان يعرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة
بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت

يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في
واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي دونه موجودة فيه ونرجع الى
المتن فنقول انما قيد الخلاف في صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع
الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا
قوله والاقرب الجائز الخ هو بيان المقدمة الاولى قوله ومن الجائز ان يفرض
فيهما تزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ومن
الجائز ان يفرض فيهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون امكان زيادات
على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولان كل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع
في تركيب الحجة عنها قوله وانه زيادات الكثرة فيمكن ان يكون هناك
بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن
وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبين هذه القضية بقوله والا فيكون
امكان وقوع الابعاد اقول ويحتمل ان يكون قوله وانه زيادات الكثرة
متعلقا بما جعله مقدمة رابعة اي وانه زيادات الكثرة اذا اخذت معا فانها
ايضا يكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك
بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادات فيكون
هذا الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات
وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات
الغير المتناهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام التعليل في قوله ولان
متعلق ولا لايراد لفظة ان وجه قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون
هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية او لا يكون والثاني
باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او لا
يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي
ان لا يكون هناك زيادات الا وهي حاصلة في بعد آخر فاذن صدق على كل
زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحد انها حاصلة في بعد

صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين الامتدادين بعد
يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هف فثبت
ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات
جلية الا مقدمة واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات
حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل حاصلا في بعد فان للطالب ان يطالب
عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها ببرهان استمر البرهان والا سقط
فاقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد حاصلا في بعد
بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل
الشارح لما جعل قوله وانه زيادات الكثرة غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل
له من تفسيره المذكور ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على
الوجه الذي فسرناه فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد
وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا
في بعد قال ثم لما كانت هذه القضية اعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع
الزيادات غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان قال المراد منه بيان المحال الذي
يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل
على كل تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة
في بعد آخر ومع ذلك يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفروضة
بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه [illegible] فيكون
الخ يعني يلزم عن ذلك ان لا يوجد بعد يشتمل الا على عدد محصور متناه
من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة [illegible] فيصير
الخ اي اذا كان لامكان الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان لا ينتهي
البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه [illegible] وهناك الخ
اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما
والا فكنت الخ اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه

وعظم الابعاد وح يوجد بعد يشتمل على اكثر من الحد المتناهية التي فرضنا اذ لابد من
الاشتمال على اكثرها وهو مع قولنا ومهو فوق تلك الحدود اي اكثرها يمكن من ذلك
الحدود يجب الفرض الاول قال فظهر من تلك ذلك انه لو لم يصير بعد واحد مشتملا
على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين
والشيخ لم يصرح بها اعتمادا على فهم المتعلم قوله فتبين الح معناه ظاهر قال
فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض تناهي
الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر
الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول
لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على
تلك الزيادات الغير المتناهية وذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين
يؤدي الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون
بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد
آخر فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع
تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير
مشتمل وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد لكان فوقه
بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف
فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الآخر الذي فرض
فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام
فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين
محمود المسعودي هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير
المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا يكون فوق
تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كانت لكان تلك الزيادة موجودة فيه فقد انقطعا
فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل
حاصلا في بعد او لا يكون وح ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا

ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك
الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك مح من وجهين الاول ان
ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على
جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل
على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فينقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتداد
يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة اعني وجود
بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت
هذه المتصلة واضحة اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام
كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن
ان يقال في هذا الموضع وانما اتبعنا كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه
قوله وقد يستبان الح الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على
كرة يخرج من مركزها قطر موازٍ لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة بحركة
الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة سامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود
نقطة سامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة
هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما بقي
بعد ان يفصل من الجهة التي يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما لامتناع
كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا لما فيها لفرض التطبيق
فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران
قوله فقد بان الح يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن
الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه اما بيان
الاول فهو ان الشكل وان قيل في تحديده انه ما احاط به حد او حدود ولكنه اذا
حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو
النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من
واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد
الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني

لكان الامتداد الجسماني فلزمه الشكل في الوجود

يلزم التناهي فيلزم الشكل وفايدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد كما يستلزم الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وح لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل لوجوب تناهيه فلا يخلو

الح قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون محلا لها او لما يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضا ما تقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشي ما غيرها وهما القسمان اللذان قبل اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر ان ترتيب القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزم الح هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفس حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة عن اللواحق كالفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما يكون بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير وهو هيات التناهي والتشكل وانما قال هيات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيئة التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي امر يعرض للشي المتناهي والشكل هو اعتبار الشي مع ذلك العارض ثم قال ح يجب ان يلزم كل جز يفرض من الامتداد ما يلزم الشكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا الكثرة

ولا القلة

ولا القلة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية في الاصل بان فرضهما بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم الح من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان اختلاف الجزء والكل فرع على التغاير والتفاوت في الامتداد ولا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان الح اللازم من هذا القسم شي واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح و ان الفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم معارضا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعلا على ما هو عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وجزم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الجزء والكل في عوارضهما على ان كل واحد منها محال براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلاف العايدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب فيه بما لا يحتاج الناظر فيه الا على سوء فهم قايله حاشاه عن ذلك واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه فلا فايدة في ايرادها قوله ولو لزم الح هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيولى قابلا للفصل والوصل لان التغاير بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية من فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متهيئا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونها ماديا وقد فرضنا منفردا عنها هف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم الح مقصورا على لزوم الفصل

والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال
ومعلوم ان انفعال الشمع لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه
الزم الخ في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعا وفي هذا
القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط فقوله الخ اي لما ظهر فساد القسمين
المذكورين تعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير
في الوجود ما منه لا بد للصورة في وجودها كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان
المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في
ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المط او لعلك الخ
هذا شك يرد على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره
انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المفرد عن القابل هو نفس
الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه
تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان
شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون الى ان
الشكل للفلك مقتضى طبيعته الذي هو في الجزء والكل واحد فاذن جوزتم اختلاف
الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد
المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم فكان الجزء المفروض
من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشيا اخر على ان هذا الشكل ليس في
الفلك وحده بل في جميع البسائط اذا تخالفت احكام الجزء والكل فيها كالارض
المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما
يتاخر وجود جزئه عنه بخلاف المركب ويكون بجزئيته لاحد الاسباب المذكورة
فاذن وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر
فنقول لك يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم الخ
المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض
لها بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيما فرض لها
كلا ومع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يعرض جزءا له غير مثل ذلك لاستحالة

ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المفرد عن المادة فلا
يتصور له جزء ولا كل فضلا عن سائر عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير
فاذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجري مجراه قوله ان الشكل الخ معناه ان
الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية المعينة
المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل له من نفس هيولاه ولا
عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدا
التغير من شيء في غيره من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متباينة والمراد
ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فالطبيعة هي ذات الشيء
الذي يصدر عنه التغير الذاتي في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه
التغير الذاتي في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل وجب
بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون
صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب
ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجب الصورة
النوعية للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث
بعد الكل لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة
صورة الكل احديهما مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها
فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل
وهو الاصح وفي بعضها لم تتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعل قوله لا يكون ضميرا
يعود الى لفظة ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الكل المقدم ذكره ويجوز
ان يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه
موصولة بمعنى الذي قوله فهذا الخ اي هذا الحال للفلك عن عارض وهو
معنى الكل والجزء المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا
بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما تقتضيه السبب المذكور
بسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية التي لها اياها المتجزئة معها لطريان
الانفصال عليها قوله واما المقدار لو انفرد ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا

الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا وغيره كل يجب ذلك
الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيا مما
ما يختلف فيه حتى يتعين الكلية او الجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها
شي يجب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوقا سابقا ثم تبع ذلك ان صار
هو كا بجزء اعاله مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا
فضلا عن لزومها لان نفس طبيعة واحدة فلا تقتضي الاختلاف بالكل والجزء وليس
هناك علة فاعلية ولا مادة قابلة فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ
ههنا ففي بعضها هكذا لم يصر كلا وغيره كل يجب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من
علة ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها من مقارنة قابل وتقديره لم يصر كلا
وغيره كل يجب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك
والاختلاف من نفسها بط لانه لا يجب ان تستحق الاختلاف ثم قال فليس يمكن
ان يقال ههنا لحقها شي من غيرها يعني من الفاعل ثم قال يجب امكان وقوة ما
يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او صلوح موضوع
يعني الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده ههنا لان
الفلك فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة وهي هيولا وموضوع هو جرم الفلك
ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل
اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان
اتحدتا كانت الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن احدهما اولى بالكلية
من الآخر وان تباينت لكانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية فح ان احتاجت
الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تتخالف فيهما من غير احتياج
الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب لكونها اولى
بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها في الوجود وحده سببا في المفردة عن المادة
والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها
من الصور والاعراض المادية بها كالزمان التي تقتضي التقدم والتأخر
لذاته ويصير الاشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك

احتاج

احتاج الصور في اختلاف احوالها الى المواد ولم يحتج هي الى غيرها
هذا الحامل الخ يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما
يستفيد من الصورة الجسمية وهذه مسئلة مبنى عليها البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة
الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول
فلانه مناف للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق
على معان منها كون الشي بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشي بحسب
نسبة اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمعنى
ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبين منافاتها في الى
حيث تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد تمام المسئلة ولو كان الخ اي لو كان
للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخ اما ان يكون منقسما على الاطلاق
دفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده ذا عن
الصورة جسما ذا حجم وقد كان حاملا للجسم هف او غير منقسم الخ
وهذا هو القسم الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق وغير منقسم عطف على
قوله وهو منقسم ويريد ان الحامل ان كان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشا
وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع
انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء
المقطع شي من المشار اليه فاذن لا يكون المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع
غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم وهو عند فرض اشارة يبتدأ اليه ولا يتجاوزه يكون
مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة
فقط الخ اي ذلك المقطع لا يخ اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او لا ينقسم
والثاني لا يخ اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين فكان الحامل على التقدير
الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل
قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذ فرض احدهما ماخذا للاشارة لم يبق الا
اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما جسما

او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان
كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها
متصلة الذوات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا
يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا
فهي ليست بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها ووهم انفصالها
لانه لم يحتج فيها الى التتمة ... فلو فرضناها الخ يريد بيان امتناع حلول
الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم
وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم
فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ح ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم
غير ذي وضع لكان لا يخ اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل و
ان تحصلت فلا يخ اما ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول
والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا مح لان ذلك
الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت
متساوية النسب الى جميع المواضع وكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا
لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو مح بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية
اما كانت حاصلة قبل ان لحقها الصورة او حصلت بذلك وهذا قسمان وهما
ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اورد هما واورد
نظيريهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة
بالبديهة للايجاز ... فليس يمكن الخ هذا بيان امتناع القسم الاول و
الفرق بينه وبين نظيره فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت
غير متعلقة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي
حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى
لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره
في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء
مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان

قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر من موضعه الى الموضع الطبيعي
للماء فرض وضع هناك ثم فسدت صورتا الجزئين بسبب ولحقت صورة الماء
بمادتيهما هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك
الموضع اولى بها والاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بسبب الصورة الثانية
والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب
هذا الفرض الى الفرق المذكور ... وليس يمكن الخ وهذا بيان امتناع القسم
الثاني وهو ان تحصل الاولوية بعد ان تلحق الصورة بالمادة وبيان الفرق بينه
وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو ببيان تساوي نسبتها الى جميع
المواضع التي تقتضيها الصورة التي لحقتها فهي اذن يكون متساوية النسبة اليها بحسب
ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن
ايضا ان يقال ان عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء
كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لان لا يقال ان الصورة
النوعية التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون
كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء
كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في احدها دون غيره تقتضي اولوية فلا جل هذا خص
الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه
الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا
لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان في موضعه الطبيعي
ثم صار بالقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد اي جزء
اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع الاول فتخصيص
ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة و
هناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك
فههنا سببان احدهما الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي والثاني
الوضع السابق وهو سبب لتخصيص الموضع الجزئي بالقصد ثم اشار بقوله وانما
لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر

امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان
حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحق عقيب
زوال السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك
لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع
عدم اولوية احد المواضع يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة
في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في موضع فالوجه في تخصصه باحد المواضع
هو الوجه في تخصص الهيولى المجردة ثم ان اجيب بان المخصص هو الوضع السابق حاصل
ثم وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة تقتضي الحصول في احد اجزاء
مكانها الطبيعي لا بعينها مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو
الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا
يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصيص وقد يلوح
من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه
باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت
بالجسمية فهي وان كانت غير واجب الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز
واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول اللاحقة
والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك وظهر الفرق اقول هذا الاشكال برأسه
ليس في الكتاب منه عين ولا اثر وانما تشكك بتجويز اتصاف الهيولى في حال
تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول
الصورة فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت
بوضع فهو غير تجرد وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع
واحدة تذنيب فاحدس من هذا الخ وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجزئية ذكر
الفاضل الشارح ان الحجة على انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك
اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في فصل ثم ابطل الثاني في الفصل
المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها
او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين لظهور فساده وانما اقتصر على ابطال الثالث

ولاجل ذلك امر بالحدس الخ ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد
القسمين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولى المجردة
بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى
المجردة غير مقترنة بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة بالصورة
غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المقترنة بالصور فهي لا تجرد
عن الصورة الجسمية والهيولى الخ يريد اثبات الصور النوعية وهي التي
يختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو ايجاب المقارنة فمعنى لا تخلو انها
تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة منها فقط
ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة ايضا دائما بل ربما تقارنها وقتا دون وقت
فاورد الشيخ لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي
بمقارنة الهيولى بما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع الانفكاك
عن جميع تلك الصور واجبا وكيف الخ اي كيف يحكم بخلو الهيولى عنها
مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل
التابع لها بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع
ذلك بعسر هو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع عن
قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب
بعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجسمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها مختلفة
ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما سنبين في علم ما بعد الطبيعة
فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور
مقارنة لها لان المفارق يتساوى نسبته الى جميع الاجسام ويجب ان يكون متعلقة
بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وغيره
ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون
موصوفا باحد هذه الامور وكذلك الخ الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين
او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي
ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع

معين يقتضيها طبيعته على ما يجيء في الغط الثاني فاذن لا يحتاج كل جسم الى ما يقتضي استحقاق
مكان خاص او وضع خاص متعين وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مرّ وانما
لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيماً له لئلا يصير الحكم جزئياً فان الجسم المحيط بالكل
ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور يختلف باعتبار آثارها
فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وغيره يكون مناسبة لكيف والمقتضية
لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض ويحقق كونها غاية
تلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا سوى حصوله في ذلك الاين وما يوجب
ما في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة التشكل الى ورده
الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل
الشارح اورد عليه شكوكاً كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور
المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضاً الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف
الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور
السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد
اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مرّ من بيان غاية
الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادي وسائر الاحوال
المذكورة فان ثبت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة
في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعاً وصدور الاعراض
المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك ومنها ان الفلك لا يحتاج
الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصورة لو فرضت للفلك
لكانت لازمة ايضاً لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية او لما يكون حالاً فيها او لما يكون
محلاً لها او لما لا يكون حالاً فيها ولا محلاً لها وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلاً
ثم قال فليكن المحل سبباً للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضاً جميع العناصر
لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداماً للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول
للمقتضية لسهولته فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدماً لسهولته ومبدأ العموم
يجوز ان يكون عدمياً والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصورة في الفلك

غير معقول

غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها
بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل الواجب
ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وح تسقط القسمة المذكورة لانها
يلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول
لامتناع كون القابل فاعلاً واما جعل بعض الصور العنصرية اعداماً فغير معقول لان
الاعراض المذكورة ليست عدمية اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما تبين
في مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولاً بان
هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها يلزم الدور والا لم يكن
الصور مقومة للجسمية فاذن لم يكن صوراً وثانياً ان القول بكون تلك الصور مصادر
الاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين
وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض مناقض
القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها
ان يقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور يقومها من غير دور
على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام
امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور يقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر
عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط
خروجها عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الاختلال
الذي اوجبه هذا الفاضل واعلم انه قد اشار الشيخ فيما مرّ الى
ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى غير منفكة في الوجود عن الشيء
والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى
الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال
متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح
ان هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين مما مرّ اولهما انه لما استدل
على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة
او للفاعل او للحامل والزم بانه للحامل وكان لقائل ان يقول العنصريات

غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل
على اثبات الصور النوعية بامكان الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص
لكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص لكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان
الجواب عنهما واحدا آخره الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات و
الاختصاصات هي الامور السابقة المعدة اللاحقة قوله فلا يكفي وجود الحامل حتى تتعين
صورة جرمانية اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل في الوجود دون
الهيئة والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الكل
والجزء لا يجبان يحتاج وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف
احواله اي من اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال الى معينات اي الى
مشخصات وذلك لانه لا يحتاج الى علل الهيئة والطبيعة بل يحتاج الى علل بعينها
وانفصالها عن العناصر الكلية قوله واحوال متفقة من خارج وكان ينبغي ان
يقول احوال مختلفة من خارج لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا
متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجوده غير دائم ولا
اكثري فان الاشخاص من حيث لا يتماثل يحتاج الى علل تتعدد وجودها بالتصيير
بانضيافها الى ساير العلل عللا لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من
خارج العلل الفاعلية وهي القوى السماوية والامور الارضية التي هي الصور
السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية
لتشخص الصورة واما الحامل فهي علة قابلية قوله وهذا سر تطلع على اسرار اخرى
قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار
هي اقتضاء ذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة سرمدية لا
بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة
في المادة وهذا التقريب هو الجواب عن السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار
التنبه لوجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم
بانتظامها امور العالم على ما هو عليه بحسب نفس الامر دهرا وحينا واعلم

يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها
قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لو ثبت تلازمهما فاما ان تكون الهيولى
محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون
كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى
فهذه اقسام اربعة والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة
مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فيخرج من هذا
ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى
واقول التلازم عند التحقيق لا يقتضي الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها
او بين معلولين لها لا كيف اتفق من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما
بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا
ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض
وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم
بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان تقتضي الارتباط بينهما
ثالث ويمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك
اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون احدهما علة للآخر والثاني
ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا للوجهين الذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن
العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول و
لما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة
التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخرى فنبه
على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون
التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الشيخ الفصل
بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع
ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقسم كل واحد منهما

اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال
الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوائد
منها انه انما قال ينبغي ان يتقوم ليعرف منها انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها
كما مر ومنها انه قال يتقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني
ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات
المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو
ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متأخرة
عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة
للهيولى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل
العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا
متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة
ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك
الا انه وقع في عبارته توسع ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى
مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي في
تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى ما يتأخر عن
ذاته كحاجة العلة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتأخر عنها ولا يلزم
من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني ان
الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر من
ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان
ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل
يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار
من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين لاحدهما واقول اما تلازم
المتضايفين فيتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر كما ظنه واما احتمال
الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا وقد بينا انه لا يفيد التلازم
اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل

آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها
والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر
الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث
يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة
قال وقوله او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة ولا الصورة تجرد عن الهيولى لاح
اشارة الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان
يذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من
الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى ان يكون متقوما بالآخر من الآخر
بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين
على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على
تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او
يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة الى قوله بعلة اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه
الجمهور وقوله بل يكون بسبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم
الى قسميه قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر
ليس اولى من العكس جعل اللازم ان يكون بسبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الآخر او
بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الآخر وبالآخر من غير اثبات
ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود
موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود الثاني ان اراد بقوله يقيم كل واحد
منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون
الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك
القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني
بعض الاقسام محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة الى
فساده وسيأتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين
ينافي تلازمهما [illegible] اما الصور الجسمية صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل
اما الجسمية فلجواز الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة

وحدثت جسمان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي
واما صور الفلكيات فلا يفارقها اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما
النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العناصر
لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى وذلك
لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة لكن
الهيولى لا ينعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان
الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال فلا بد في اشتمال
هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم
ـــــــ وههنا سر آخر السر ودلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات
غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود الهيولى عنه لا
بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن
الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة قد ينعدم ويبقى المادة فعلم
انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة متعينة اي من حيث
طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة
من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة
للهيولى الواحدة بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد
فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة واحدا بالعدد دائم الوجود يفيض
الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود
معها وربما يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصورة المتعاقبة بشخص
يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها فتادية
الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع ـــ يجب ان يعلم
يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصورة النوعية سواء كانت عنصرية
او فلكية ممكنة زوالها او ممتنعة فانها لا يكون عللا مطلقة ولا وسائط مطلقة
لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى
ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء يجب ان يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر

بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر
عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في
الاشارة الثانية من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم
بالوجود على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وسابق
مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها ايضا
في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي
هو عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم ههنا ان الفلك الحاوي الذي هو مع
العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات
لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية
يطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور واما من حيث
الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي
يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود كوجود الملاء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا
مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا
عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالآخر تعلق
غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين
ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالث انا قد بينا
ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا
ان الجسمية لا يمكن ان يكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا
عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان
يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول التشكل هيئة احاطة الحدود بالجسمية فهي متاخرة
عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي
جزؤه فالتشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها
قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين
عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص
من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة

عليها بالعلية لكنها متقدمة عليها بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء
الهيئة المركبة على خواص تلك الهيئة واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شي من
تلك الاجزاء علة لشي من تلك العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان
يفيد تاخر التشكل عن ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق
بالتناهي والتشكل بل انها انما لا ينفك عنهما من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة
المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا بعد ان يحتاج الشي في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته
كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين
عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا القدر
يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريرها
مر ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل
وهما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة
او مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة على الصورة
فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة
عليها وهذا محال ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على هذا لكم
متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها
شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما
لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة متقدمة على الهيولى الا لو
جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة متشخصة لان الصورة من حيث
هي صورة ما لا يجوز ان يكون علة مطلقة للهيولى المعينة كما مر ويمتنع ان يصير
الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها
وسياتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لها
مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وجودها
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهو ان السابقة
بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي هي علل لهيئة الصورة ولكونها موجودة
محصلة الوجود سابقة ايضا للهيئة بالوجود معناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة

لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لهيئة الصورة و
الاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق
على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى وفي
بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه على احدى
الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل هيئتها ووجودها
جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة
له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل هيئة الصورة وعلل تشخصها فان كلا
يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها قوله على انها معلولة
لها قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج
الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين
وضم ما قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا
واما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباينه ذات العلة
وان الهيولى لو كانت معلولة للصورة وكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن
العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا
لها مثل ... فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها
بل كانت محلا لها فانه ليس يستبعد ان يكون الشي علة لوجود شي ويكون حقيقة تلك العلة
يقتضي ان تصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا
علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل ... وان كانت الحجة اقول
ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى
وليس مراده ايضا بقوله فان للوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد يكون
معلولات للهيئة وقد يكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد
من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات
في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشي انما يكون عنه
وجود شي يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشي انما يكون عنه وجود شي مباين

لذاته فان العقل ليس يمتنع عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكر
في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي
واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في
الخارج قال واما بيان ان الشيخ لما ذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي
ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل
هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل
على ان الصورة ليست علة وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى
والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان يكون الصورة علة لها لاستحالة
الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان يكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها
في الهيولى لا لان الصورة يكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها يصير علة
لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها ولان الصورة علة لحلولها في الهيولى
ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع
كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انه لا يكون مباينة عن ذات العلة فهذا
الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما
قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان
يقال له ههنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها
ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء
لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما تبين به ضعف هذا الكلام
ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول
هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ
لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان يكون الصورة نفسها
مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك
عن وجود الصورة الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او
حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولين

بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التعدد
ما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن
الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المشخصة اي لا يمكن تحصل العلة
في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت لوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف
يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا
يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذلك العلة
فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة لوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح
للزم منه محال آخر وذلك المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على
نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا
للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل
قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك
فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من
احوال المعلولة لماهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون لنفس الماهية في جميع الصور
بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزأ منها او شريكة لها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون
معنى كلامه وان كانت ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو
ايضا معلول مقارن فلا يجوز تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات
بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار
الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي
الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولم يقع
من هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة
كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه
المسئلة قوله ولكن قد علم الخ قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة
الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال الفاضل الشارح ومعناه
ما مر في المقدمة الرابعة قوله فيصير الهيولى الخ وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله
بانه تم وجود الصورة ان التناهي والتشكل كانا بانه تم وجود الصورة لا ماهيتها

فهاهنا متأخرين عن ماهوية وجود الصورة كما ذهبنا اليه وانما ذكر ذرية
او لعلكم الخ قال الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة
لا يستوى لها وجود الا بالتناهى والتشكل وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم
ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج اليه الشئ يجب
ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعى تفصيلا لا حاجة
بنا اليه قال ولقائل ان يقول أتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول
فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة
متقدمة ومتأخرة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة
بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة من
حيث هى صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هى متشخصة
محصلة فى الخارج تكون متأخرة عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها و
تحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نعن بكونها محتاجة اليها فى ان يستوى للصورة
وجود اى لم نقل هى العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها
بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها فى وجود شئ يوجد الصورة به او معه اى قضينا
ان الصورة تحتاج الى الهيولى فى وجود التناهى والتشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة
بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لها فاذن هى اعنى الهيولى متقدمة على ذلك
الشئ وعلى الصورة المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من
حيث هى صورة ثم تلخيص هذا الكلام تحتاج الى الفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما
الى الآخر من غير ان يلزم الدور او بانه وانت تعلم الخ يريد بيان كيفية
تقدم الصورة العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها من حيث هى متقدمة
على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة
مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعة التى صدر بها
الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان
ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة فى الوجود عن الهيولى و
تقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم يحصل عقيبها فى المادة

صورة

صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر من ان الهيولى لا تخ
عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة
مقيم للمادة اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق
قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك صدق ان يقول انه يحفظ ذلك
البدل بتلك الهيولى لان الشئ ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى
مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم يصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان
الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الآخر
وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا
الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه بيان ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كان
كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون
الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى تقدما بوجه ما على الصورة وشك آخر
وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان
الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين
او شكل معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين آخر وشكل آخر ومقدار آخر
يكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلم
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك
لكان انما يصح فى بعض الاشياء وبالبرهان واقول الماتن فى هذا الفصل
كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور
ولان الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجودها لصورة
اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذى اورده فى بيان استحالة
ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من حيث
ما لا يبان ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن قد حصل من ذلك استحالة
كون كل واحد منهما علة للاخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير
الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هى صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها
الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هى هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى

من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هي جوهر مقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه الاعراض اقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه واما قوله فلنا ان نعقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل فليس بنتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لم يعص الا كون معقب الايون مقيما للجسم المتشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة اشارة ليس يمكن الخ يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالآخر او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وهو اما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو قوله ولا يجوز الخ وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر الخ اما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول

بعينه الذي بان بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما على عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان لا يكون بينهما تلازم عقلي فلم يكن بينهما الا مواخاة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاستبعاد لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منهما حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يحصل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة والجواب ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه الفاضل الشارح ولا الاحتياج فيهما دائرا كما زعم بل هما ذاتان او ذات وشيء ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الآخر وتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته تلك الى ذات الآخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدث جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في كلها بل في بعضها الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج فيهما دائر ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم فيهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الآخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخرى من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما على التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين

وجودها الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما بعد تعلقهما كما في سائر انواع
المضاف المشهور قوله فبين انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة
لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء اقد بين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق
فيه لاحد المتلازمين بالآخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر واذا
بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة
علة او آلة او واسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو
كونها شريكة للعلة قوله وللصورة الخ انما خص الفاسدة الكائنة بالذكر لان
تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال العدو كيفية
التقدم هي ما صرح بها في الفصل الثاني بهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في
العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة فانها
من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى قوله اشارة انما يمكن الخ لما ابطل
الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا
الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي
تشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه اصلا لانه
المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه يفيد اصل وجود الهيولى
من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه
الى الفعل وبينه وهو كما ذكرنا موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة و
عن ما يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد بعض المحالات المذكورة وقد يسمى
عقلا كما سيجي ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي
تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل
وجودها فهو معين السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي يفيد الهيولى الاستعدادات
المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول انها ليست بكافية في تعقيب الصور
لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء لان العلة المعدة ليست من
العلل الموجدة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض الاصل وجود الصورة كما ذكر هو

ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه على ما سياتي بيانه ولي
احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية تتجدد بها ما يجب من القدر والشكل على
فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين ان حمل على علة الصورة
فينبغي ان يحمل عليها باسرها ويكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه
ويحتمل ايضا ان حمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير
الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور
فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين
احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو الاصل في العلية
مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع
السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما
وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة
الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل
بما يخالفها من الاحوال النوعية قوله وتشخص بها الخ قال الفاضل الشارح
لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل
واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة
ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني
الهيولى والصورة يتشخص بالآخر وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات كل واحدة منهما
علة لتشخص الآخر ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحدة منهما بذات الآخر يتوقف
على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما
فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان
يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما
موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير
هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها
صورة كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه

الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه
الصورة لا تستطيع تفارق لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هيولى ما بخلاف الهيولى
فانها يستحيل ان يكون بهذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى
يكون من حيث هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هو
عينه القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي
قابلة لتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة
هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين ومتى واشباهها المسماة بالمشخصات
فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص
الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة
من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس
بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن
ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه
يذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود
اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان
ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من
حيث هي عقلية اولعلك تقول الخ لما ثبت ان التلازم بين الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد
عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم والتاخر اولى من الاخر
وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة
ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث
الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة
العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب
المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول بجب ان يلتفت الى
الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبيان ان حالها في تقدم الصورة

حال العنصريات ان تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالاخرى هناك اما
ان يكون من الجانبين على السواء وهو ظاهر الامتناع للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من
جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا
فاذن هي الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء علة والاول
باطل لما مر فبقي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل
الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا
بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة كما زال
وجب ان يعقبها بدل ويعقب البدل يقوم لما ذكرنا بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات
بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما
لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف
ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد اقول وتتفاوت الحال فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان
استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها و
في العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان
الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت الجسم ينتهي الخ الكميات
المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويحصل بها في النسبة
نوع آخر من غير جنسها وهي النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط
هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض والنقطة
هي ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية لذاتها يلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما
اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة
لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام
ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث
الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم
ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه
بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه
الجسم ثانيا وذلك لان الشيء انما يكون عند انقطاع امتداد الاخذ في جهة ولما كان

الجسم ذا امتدادات ثلث وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي تناهي
الاثنين الباقيين فاذن الجسم منتهى بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى
بالبسيط وهكذا القول في نهاية البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن
الآخرين فهو منتهى بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات
اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة
وهي ليست مقدار العدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم
هو البسيط بل قال منتهى ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري
فانها نهاية لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي به
تناهي الجسم واقول التحقيق يقتضي ان يكون هناك ثلثة امور ولها ماهية السطح الذي
هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده لانقطاعه وانتهائه لا
العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول
للجسم ثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر
عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية
مضافة الى ذي النهاية والجسم يلزمه الخ قال الفاضل الشارح مراده ان
السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامتناع انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حيث
يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور
الجسم ونحتاج في معرفة ماهيته من الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصورنا
قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او
لكون تصور الشيء غير مقتضي لتصور اجزائه وكيف ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله
في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني الجنس والفصل
غير اجزائه في الوجود اعني المادة والصورة والجسم متصور باجزائه العقلية ويطلب
بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد
المأخوذة في حد الجسم تدل على صورته والعقول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فبين الشيخ انهما ليسا جزئين
في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون

كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه
فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم
بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وبحصة النوع من
الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني الثلاثة ولاجل ذلك قال واما
الاخر فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث
يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون
عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا غلط لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة
للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض
السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون
سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان ان اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته
للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف
الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي
ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية
وتارة مجردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض
الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل
الا بعد المعروض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه فلا يبالي اين
ذهب وما خفي عليه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح
يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة
واما السطح الخ يريد بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة
التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف دلالة الالفاظ
التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة
يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط
به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية
والنقطتان مركزاهما والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث عليها فصل مشترك بين السطحين

هو محيط دايرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة بحركة وضعية مستديرة حدث
عليها نقطتان لا تتحركان وما تصل بهما هو قطرهما هو المحور ومنطقة هي اعظم الدواير
على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين
من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار احد امرين اما القطع
واما الحركة ... واما المركز الخ يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجودا الا
باخذ ثلثة اشيا احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع
الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما يقتضي سكون نقطة
فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي ... واما الفرض فظ واما قبل عروض هذه الامور
فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثها اي كما ان موضع النقطة في
الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير
ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون
بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع
معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن
مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في ساير النقط فاذن يكون
النقط غير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم الانقسام والجواب ان هذا كله فرض
والفرض لا يرتفع برفع احتياج ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة
ان لم يفرض فيها شي لم يلزمها شي مما ذكره وهذا الحكم لا يختص بالدائرة بل الخط
الواحد المتناهي له منتصف وللنصف منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها
عن ساير اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض ولا يرتفع بان يقول انها لازمة و
ان لم يفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به ... وانت
تعلم الخ افاد بهذا ان هذه الاوهام كيف ترتبت في الوجود وان الذي يقال
بخلافه لتفهيم المبتدي من شي غير حقيقي بل هو تخييل فقط واليها الكتاب غنية عن
الشرح ... ما اسهل الخ يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية

وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات بخلاف
المسئلة المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبناء نفي الخلا
عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف لعرض منع عنه تذكير لما استقر
الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي من مبادي التعلم به وبامثاله فان من توقف
ذهنه عند حكم اولي تنبه عليه بالاستقرا وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى
ولا لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولى وساير الاعراض والصور
ملاحقة لما في العظم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل
الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم
النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث
العمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع
عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم تشترك فيها المقادير باسرها ينبغي ان
يقول من حيث هي مقادير ... اشارة انك تجد الاجسام الخ يريد ابطال الخلا
والقائلون به فرقتان فرقة زعم انه لا شي محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد في
جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل
الشارح يعني بالخلا ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا
منهما واقول هذا تعريف الخلا يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا
والتبادل الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى
بان فرض فيما اجساما يختلف ابعاد ما بينها ليتقدر الخلا الواقع بينها بها فان اللاشي
المحض لا يمكن ان تقدر لشي اصلا ثم بين ان الخلا الذي يقع بين تلك الاجسام
قابل للمساواة واللامساواة والتقدير انه متجز على الحدود المشتركة واضاف
الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري
واما ذو كم متصل اعني الجسم واذا كان الخلا عنده ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس
الا شيا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كانت لا جسما كما زعمت الفرقة
الثانية ... واذ قد تبين الخ يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله
بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل

المقدم احدیهما ان البعد المتصل لا یقوم بلا مادة وهو ما تبین فی باب اثبات
الهیولی والثانیة ان الابعاد الجسمیة لا تتداخل وهو ما ذکره فی فصل مفرد
فاذا اضاف الاولی الی الحکم المذکور صار هکذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة
فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن لیس بعد صرف علی ما یقولون وعبّر عن ذلک بقوله
فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانیة الیه صار هکذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل تتنحی عند سلوک الجسم الیه فالخلاء تتنحی عند سلوک الجسم الیه ولا یثبت له فهو
اذا لیس بعدا مفطورا من شانه ان یکون مکانا للجسم علی ما یقولون وعبّر عن ذلک
بقوله فاذا سلکت الاجسام فی حرکتها تنحی عنها ما بینها ای من الخلاء ولم یثبت لها
ای للاجسام بعد مفطور ثم انتج من الجمیع قوله فلا خلاء وانما رسم الفصل بالتنبیه لانه
لم یستعمل فیه مقدمة لم تتبین قبله **بحث الجهة** ولقد تنبیه الخ یرید اثبات
الجهات والجهة هی التی یمکن ان یقصدها المتحرک الاینی علی الاستقامة او الاشارة
الحسیة فی سمتها ووجه المناسبة انها کما سیتحقق نهایات الامتدادات قال الفاضل
الشارح المناسبة من وجهین احدهما ان الخلاء یظن انه مکان والجهة مناسبة للمکان
والثانی انها امر یعرض للنهایات والاطراف کالخط والسطح فهی تناسبهما و
استدل الشیخ علی وجودها بقیاسین احدهما ان الجهة مقصد المتحرک والمتحرک لا یقصد
ما لیس بموجود والثانی ان الجهة یشار الیها وما یشار الیه فهو موجود
اعلم انه الخ یرید بیان ان الجهات ذوات الاوضاع ولیست من المعقولات
المجردة التی لا وضع لها وبین بقیاس یشارک القیاس الاول من القیاسین المذکورین
فی الصغری وهو ان الجهة مقصد المتحرک والمتحرک لا یقصد ما لا وضع له ثم بین بهذا
القیاس ایضا ان صغری القیاس الثانی من المذکورین وان کان بینا بحسب التصدیق
فان لمیته فی نفس الامر موقوفة علی هذا القیاس وهو ان یقال کل جهة ذو وضع
قابل للاشارة الحسیة ... لما کانت الجهة الخ یرید بیان هیئة الجهة وانما
اخره الی هذا الموضع لان من الواجب تقدیم بیان الهلیة علی بیان المائیة فبین
اولا انها موجودة ثم ان وجودها علی ای انحاء الوجود ثم قصد بیان الماهیة وهی
علی ما حققه طرف للامتداد غیر منقسم وانما یتحقق ذلک لوجوب تناهی الامتدادات

وطرف الامتداد بالنسبة الی الامتداد نهایة وطرف وبالنسبة الی الحرکة والاشارة
جهة وما فی الکتاب ظاهر ولقائل ان یقول انه قسم الحرکة الاخذة نحو شیء ذی وضع
الی حرکة الیه وحرکة عنه ای حرکة قریب وحرکة بعید وهذه القسمة حاصرة بالقیاس
الی ما ینتهی فی جهة الحرکة اما بالقیاس الی ما ینتهی فیها فغیر حاصرة لان هناک قد یکون قسم
آخر هو الحرکة فیه وایراد قسمة لا یصح الا بالقیاس الی ما لا ینتهی فی بیان ان الشیء غیر منقسم
مصادرة علی المطلوب والجواب ان الحرکة فی الشیء المنقسم لا محالة اما ان یکون عن جهة واما
الی جهة فیعود القسمان الاولان والا فجاز ان یکون جهة الحرکة هی المسافة الی تنقطع
بالحرکة وهو محال فاذن القسمة حاصرة ... ولعلک تقول الخ الوهم هو
تشکک فی کبری احدی القیاسین اللذین اثبت بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرک لا یقصد
ما لیس بموجود وتقریر الشک ان حرکة الاستحالة وهی التی فی الکیف مثلا کالحرکة من
السواد الی البیاض انما یقصد ما لیس بموجود فاذا ینتقض کلیة الکبری واجاب عنه
بشیئین احدهما جعل الکبری اخص مما کان وهو ان یقال المتحرک فی الاین لا یقصد ما لیس بموجود
فان معه یحصل المقصود وهذا هو الفرق والثانی فی الزام الشک لان الشک غیر قادح
فی المطلوب وذلک لان الجهة التی یحصل بالحرکة فی الجهة یکون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا
فاما سیبین الا الان یثبت کون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلی غیر
برهانی ولذلک قال علی ان الحق هو الفرق ... فی الجهات وجهاتها
الاولی والثانیة الاجسام ینقسم باعتبار الجهات الی ما تتقدم علیها وتحددها وهو
اجسامها الاولی والی ما لا یتقدم علیها بل یحصل فیها وهو اجسامها الثانیة **قوله**
اعلم الخ یرید اثبات جسم محدد للجهات محیط بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل
الخوض فی تقریر ذلک لما کانت الامتدادات التی تم بسطه ویقوم بعضها علی
بعض علی زوایا قوائم اعنی ابعاد الجسم ثلثة لا غیر وکان لکل امتداد طرفان کانت
الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولی ویسمیهما الانسان
باعتبار طول قامته حین قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما یلی راسه بحسب
الطبع والتحت ما یقابله واثنان طرفا الامتداد العرضی ویسمیهما باعتبار عرض قامته
بالیمین والشمال الیمین ما یلی اقوی جانبیه بحسب الاغلب والشمال ما یقابله واثنان

طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار نحو قامته بالقدام والخلف القدام ما يلي
وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملهما في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على
هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض
فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية
بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح
الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا
تتناهى بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات فعدد
جهاتها عدد حدودها النقطة والخط والسطح ان جعلنا كل حد جهة او مثل عدد الخطوط
والسطوح ان لم يعتبر النقطة مثلا المثلث جهاته ثلث اقول هذه تسمية بخلاف
ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلثات ليست
اطرافا لامتدادات هي اطراف لسطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات الست
تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية
وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب يتبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان
يمينه شماله وبالعكس فهذه يتبدل بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان
القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من
تحت رجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض
هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وكذا
في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل
يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار بالراس والقدم فان قيام الشخصين على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الآخر ولا يتبدلان ان
جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من اعتبار الراس والقدم
ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس
والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم
بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي

منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه
قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين
والشمال ولم يذكرهما وما يشبههما ان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما
قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية للفلك على
وجه التشبيه المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر
سفله وذلك شيء لا يتصور فيه فائدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما
بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط
ثم من المحال الخ تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان
الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شيء متشابه خلا
كان او ملأ واما في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة
فيه بان يكون جهة من سائرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغير متناهية ولكون الجهتين
بالطبع واثنين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف
خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع
فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما و
الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد اولا من حيث هو واحد فهذه اقسام
ثلثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن ان يكون محددا الا ان كل امتداد
فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الجهتان بالطبع فانهما
ايضا طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو
واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود
واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد او
جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا بط لان التحدد بجسمين لا يخ اما ان يكون على
سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط
في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي
يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع

الى ما كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة
فبطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد
عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين
معا والثانى ان لكل واحد منهما جهات لا يثنيهما يجب فرض الامتدادات الخارجة
منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الانحاء
الممكنة ليس باولى من وقوعه فى جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع فى كل
جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع لمانع هو ثر فى التحديد وهو
ايضا يجب ان يكون جسما ذا وضع والكلام فى وقوعه فى بعض جهات هذين دون
بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا قسم ولما
بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه
يتفق بل من حيث الاحاطة وهى الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد
الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات اشارة كل جسم من شأنه الخ
يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التى
يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعى فلا يخلو اما ان لا يكون من
شأنه مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذى
الحركة الاينية عليه والثانى هو الذى يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته
اليه بالطبع ويكون هو فى الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد
به جهة موضعه الطبيعى لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون محددة
لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد
بسبب جسم آخر فلذلك الجسم الآخر هو علة لجهة هذا الجسم الذى يفارق الموضع و
يعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا فى
جهة حالتى المفارقة والمعاودة والجهة لم يوجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة واما مع
الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه
متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معا عنى والمتقدم على المتقدم
متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه فى بيان ان الصورة ليست علة للهيولى

فهو

٦٥

فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع هذا ما فى الكتاب
وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل
لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الاينية لان الحركة يستدعى جهة والجهة
انما يتحدد به لكفاه فما الفائدة فى تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعى واليه قلنا الجهات
لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعى والحاجة الى اثبات
المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف والا لكان البرهان على تناهى الامتدادات
كافيا فى اثبات الجهات التى هى مقاطع للامتدادات وايضا لهذا السبب خص
ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات على
ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا
يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما مر بيانه بل من حيث هى ذوات جهات
اعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث
هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب
رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر
الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان
يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره فى النمط الثانى
فى بيان ان الحاوى ليس علة للمحوى انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود
ذوات الجهة فان تأخر وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلاء ايضا عنه والمتأخر
عن الشئ ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون
الخلاء ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وهو محال .... فيجب ان يكون الخ يريد ان
يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذى جهة بيان سائر احواله فنقول فى
تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح
الباطن للجسم المحيط بالجسم ذى المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك
على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة يعرض للجسم
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم
اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه

وهو بسبب بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو
بسب اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس اضا
فيا ما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما
عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع
لكن بحسب نسب بعض اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه دون ما
بحسب الاشياء الخارجة عنه هذا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارا
جميعا واذ تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهة يحيط بذوات الجهة فهو لابد اما ان
يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون
محاطا لا على الاطلاق بل محيط بذوات الجهة ومحاط بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع
الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه و
يحاوزه قوله وعله لا يكون مراد الشيخ معناه فعلى الفرق نفسه هو ان المحدد الاول
لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود كان محاطا بالاول يتحدد موضعه به
اي ان كان محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يحدده فيجب ان يتحدد بالاول موضع
هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على
التشكيك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون
المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان
الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهته قبله يجب ان يكون محيطا على
الاطلاق ليس له موضع على ما عرضت به وذلك لان المحاط الذي موضعه محدد
يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان تحدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون
هو متقدما على موضعه الخاص واما بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع
غيره وح لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد
الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به ولما
قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله تحدد بالاول
موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
موضع الثاني لانه تمام المقصد التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه

فيحتمل

فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه
انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى
لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل الشارح سبب التشكك
ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول هي انه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد
ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه اشكالان اولهما ان هذا يستقيم
لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحدهما
اقدم فانها تكون مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي
ليس بمتقدم من محويه والا لكان الخلا ممكنا لذاته فاذن لا تكون الحاوي اولى بالتحديد من
المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد
الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك
القمر والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون
فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ
في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه
اقدم بل لكونه اعظم واقوى ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه واما انا فلقوة هذا
لم احكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسياتي له بيان
آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء
هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب
ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه
مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات
بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره الذي
هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا
متحركا على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق
ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابلها فاذن ليس فلك القمر هو المحدد
لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق
فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر

فقط والفاضل الشارح اورد المتن فی هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثانی
وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثانی ووضعه ثم يتحدد بعد ذلک جهات
الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلک الاعظم فيتحدد بالاعظم
المحاط الاول كفلک الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلک زحل ثم يتحدد بعد تحدده
مواضع الفلک على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلک يقتضی ان يكون الثانی
فی قول الشيخ موضع الثانی ثالثا فی المعنی ويكون الاول الخ ای خليق
بالمحدد الاول ان يكون فی ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسائط بينه
وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل مما بين سائر الاجسام وبينه وايضا بان يكون
ما دونه محتاجا اليه فی تحدد مكانه ولا يلزم من ذلک احتياج ما دونه اليه فی تحقق ذاته
فلا يلزم امكان الخلا لذاته على ما ستذكره فی النمط السادس والفاضل الشارح
ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلک الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما
سياتی فان لم يكن محدد الجهات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقی ان يكون متقدما
اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر ويكون متشابها الخ المحدد الاول لا
يجوز ان يكون مولفا من اجزا مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون
فی جهة من الاشيا الداخلة فيه دون جهة يقتضی امتناع تاخر الجهة عن اجزائه المتقدمة
عليه ويلزم من ذلک تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزا الا بالفرض
ويجب ان يكون نسب تلک الاجزا المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز
وهی التی تلحقها الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء
اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة والبعيد بغير جهة البعيد وبعده
اختلاف جهات اجزا المحدد ويلزم من ذلک ايضا تقدم الجهة على محددها هف
وتشابه اجزا الشیء فی الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل
الجسم البسيط الخ يريد بيان حال البسائط من الاجسام ونحن قد ذكرنا
فی عدة مواضع ان الطبيعة على معان وذكرنا بعض تلک المعانی بحسب الحاجة فمنها
ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد
بالمبدا المبدا الفاعلی وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعنی الاينية والوضعية

والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا ای بانفرادها لا يكون مبدا الحركة و
السكون مقابل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها ويراد
بما يكون فيه ما يتحرک ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادی الصناعية للقسرية
فانها لا يكون مبادی لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادی
لحركات ما هی فيه كالانما مثلا الا انها يكون مبادی باستخدام الطبائع والكيفيات
وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريک لا يخرجها عن كونها مبدا اول لانه بمنزلة
آلة لها ويراد بقولهم بالذات احد المعنيين احدهما بالقياس الى المحرک وهو انها
تحرک لا عن تخير فاسرايا بل بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع و
ثانيهما بالقياس الى المتحرک وهو انها تحرک الجسم المتحرک بذاته لا عن سبب خارج
ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين احدهما بالقياس الى المحرک وهو ان الحركة
الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثانی بالقياس الى المتحرک وهو
انها يحرک الشیء الذی ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه متحرک من حيث هو صنم
بالعرض والطبيعة بهذا المعنی يقارب الطبع الذی يعم الاجسام حتى الفلک وربما
يزاد فی هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة ليخصص المعنى المذكور
بما يقابل النفس وذلک لان المحرک يحرک اما على نهج واحد وكلاهما بارادة
او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية
وبارادة هو القوة الحيوانية والقوی الثلث يسمى نفوسا فمبدا الطبيعة واما القوة فقد
ذكرنا انه مبدا التغير من شیء فی غيره من حيث هو غيره وفائدة هذا القيد ان الشیء
الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا عالج نفسه
فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان
التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذی طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعنی
بما يعم الاجسام ای هو الذی يكون المبدا المذكور فيه واحدا الا ان الافعال الصادرة
عنه واحدة وذلک لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها باعتبارات مختلفة
كما ذكره فی هذا الفصل وزاده وضوحا لقوله ليس فيه تركيب قوی وطبائع ای لا
يكون مجتمعا من اشيا مختلفة لكل واحد قوة وطبيعة اخرى يتركب من جملتها

شي واحد فان مثل هذا القابل البسيط بل كون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيا واحدا
والطبيعة الـ … ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها
كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من
كل نوع شيا ما على ما سياتي في هذا الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة
تقتضي من كل جنس منها شيا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات
والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك — فالجسم الخ هذا نتيجة لقوله
الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيا غير مختلف وقال الفاضل
الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها
اشيا مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر
عن الفلكي اشيا مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي
هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشيا مختلفة ينتج مع كبرى القياس
المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشيا مختلفة ان القوة الحيوانية ليست
بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة
واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية … انك لتعلم الخ
يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما
خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو الشكل
متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو
اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا
ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته
لان الطبيعة على بعض الوجوه لا يتناول الفلكيات والطباع يتناولها واشترط
ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا
او شكلا قسرا كتاثير الحرارة والغالب المكعب في الماء فان احدهما يصعده والثاني
يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر
المشترك بين الجميع واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي
بعض النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون بالوضع هو الهيئة العارضة

للجسم بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما
يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات
ايضا له وضع الا ان ذكر الشي يغني عن ذكر الوضع بسبب ترتيب الاجزاء فانه
نسبة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك واما الوضع بالمعنى الثالث وهو كون الجسم بحيث
يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس مما يتعلق
بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع
الجسم مبدا لاستيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشي يدل على وجود
سبب يقتضي ذلك العروض والسبب اما يكون خارجا او غير خارج وفي
هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه وبقي
الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو اما يكون
امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد منها
ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس
كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في
طباع الجسم شي هو مبدا استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال
مبدا استيجاب ذلك ولم يقل مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول
في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث
يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القاسر ولو كان الطباع مبدا لهما او
لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدا للاستيجاب كان في جميع الاحوال
يستوجبهما … وللبسيط الخ لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا
وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدا بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط
واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء
الا بعد وجود الكل لم يكن بكانه جزءا الا كذلك والسبب الذي يقتضي تحيز المتمكن
يقتضي تحيزه في المكان فمكان الجزء هو مكان الكل واما المركب فلا مكان يخصه
في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاده مكان على سبيل
الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الحالة الابداعية وهو

وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض لوجب
خلو مكانه الاول وهو مح وايضا لو كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة المركبات هي
امكنة البسائط بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها
وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون
والثاني لا يخ اما ان يكون الاجزاء التي الى جهة واحدة كالماء والارض مثلا
غالبة على الباقية وح يكون تلك الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة المكان او
لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب
في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم الثالث وهو الذي لا
يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق
وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي التجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده
فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس
عن جوانبها وفي بعض النسخ واذا تساوت التجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين
المتساويين من النار والارض مثلا اذا تركبا على وجه يكون كل جزء منهما
على مكانه فانهما يفترقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما
ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما في مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتقاومان
بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت التجاذبات
عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير الاخيرة كان يجب ان يقول
منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلثة
مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فحصل ان كل جسم
من شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور
لدلالة الكلام عليه   ويجب الخ ولما فرغ عن بيان تفصيل المكان
شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا لكون
المقتضي لذلك وهو ان طبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع ان يكون تاثير

الفاعل

الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها تختلف
باختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا هو بمباحث
التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف
طبايعها فلتكن الاشكال المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا
علل المعلولات المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة لا يجب ان يكون
متشابهة لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك
ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن استنادها ايضا الى
الجسمية المشتركة فيها قلنا يلزم من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة
فمتأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة
الى الطبايع ولقائل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيط
والقول بان استدارتها زالت بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان
يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء والجواب ان ذلك
انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة
للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاؤها الشكل بل هو موكد له لو خليت
وطبعها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة
للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك
لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه واعترض الفاضل
الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع
المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة
خلوها عنهما والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي
هو بسببه بنسبة الاجزاء الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه
لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين و
لذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والقمر التي يتحرك فيها
التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه
الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك الاختلاف بالقسر وبان القوة المصورة

ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط او مركب والاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان
كرية والثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب
وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض
يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع بسائط الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات
والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتها الاولى
لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب
تعود الى العلل القابلة في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه
الفطرة انما يتصل به صور كمالية نباتية او حيوانية مع بقاء صورة اجزائه العنصرية
بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة
صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها في فلك خارج المركز او تدوير
او كوكب مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك
بحسب امر في العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك
الاول متمم او ثخن متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني
ان القوة المصورة على تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها
باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع الكرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون
حكمه حال التركب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل
فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في
المحل المتشابه لان المنفعل هنا ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو
المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد
يكثر الآثار بحسب البسائط التي هي كالآلات لها ليس عليها فاعلين متشابهي الافعال

الجسم الرابع يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي
يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك
ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك
المتحرك فيه مسافة كانت او غيرها وفي زمان ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك

المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر
فيكون ابطأ منها فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء والمراد من السرعة
والبطء شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يحللان
بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطء بالقياس الى
آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي
مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة
والضعف اليها واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا لعدم
الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في
الكم اعني في الكبر والصغر او الكيف اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني اندماج
الاجزاء وانتشارها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام
وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة
الآنية بحسب الممانع وقد يوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان من الزق المنفوخ
فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء فالشيخ
اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحيزه ميل لم يورد حجة على وجوده لكونه
محسوسا بل اشار الى وجوده محسوسا بقوله يحس به الممانع واشار الى كونه قابلا
للشدة والضعف بقوله ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف
بالقياس الى الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة
الى امكان وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته
الحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف

وقد يكون الخ لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان
منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة
كميل الحجر عند سقوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند ترفعه من الارض وميل
الحيوان عند اندفاعه الارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج
عن الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما يختلف الاجسام في قبوله
والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي

هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفه وهو ان يكون الاقوى بحسب
الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا عن قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما
عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك كيكون الاضعف اكثر
امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع
كالتبنة او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك
ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين
مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم
التوجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل
واحد من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد
ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما
بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وتحرك السفينة
بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كحجر يحمله الانسان يمشي فانه يحس ثقله وهو
ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات
فاذا طرا على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري فما دام السببان اعني القاسر
والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسري وبطل
الطبيعي ثم ياخذ الموانع الخارجة الطبيعية معاوقة اياه قليلا قليلا ويقوى الطبيعة
بحسب ذلك وياخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد والى
ان يقاوم الطبيعة الباقي للميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم يحدث الطبيعة ميلها مشوبا
باثار الضعف الباقية ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة
والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر
ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني
قوله وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الى القسري قوله فيبطل المنبعث عن طباعه
الى ان يزول فيعود ابعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري
للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما شاهد في الحجر المرمى حالتي صعوده وهبوطه
وتمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي تستحيل الماء بقهر

كيفية التقادم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية
متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى
حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطا بينهما ولا يسمى باسمهما وذلك
بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك هنا لا يجتمع في الجسم ميلان بل
يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة يسمى بالميل المنسوب
الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل
القسري والطبيعة كما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة
حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك
فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي
ان يحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين
لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود
ولكان وقوف حبل تجاذب طرفاه بقوتين متساويين ممتنعا ... وانما
كون الخ لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما يتوخى الفوق
وهو الخفة واما يتوخى السفل وهو الثقل وهما بسيطان واما يقتضيه النفوس النباتية
والحيوانية تكون تحريكاتها وجهات حركاتها ... فاذا كان الخ لما كان
الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعية
كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل
الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض
فقد يحس ميله واجاب عنه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم
الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكان
الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل
ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان
واذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها

الميل الطبيعي لا يجامع الحركة ... يجامع الطبع م

الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي ليس له ميل لانه انما يميل اليه بطبعه لا عنه م

وكلما كان نابحا لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين
حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف
الذاتي المذكور ليتنا ما يجي من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري
اقرب وابطا الى الميل الحادثة عند تقاوم السببين كما قررناه اشار الى ان الجسم
يريد بيانا ان الجسم القابل للحركة القسرية لاتخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض
فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشيا مسافة وزمان وحد معين من
السرعة والبطو فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان
فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة
والبطو يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة
الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة
يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في زمان اطول فيكون نسبة السرعة
الى البطو كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد
يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى
البطو كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة
والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطو واعلم انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعي شيا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطو
يستدعي شيا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما من السرعة والبطو
فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيا اصلا والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية يجد النفس حالها من السرعة والبطو بالتخيلين
لما يجب الملايمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة
والبطيئة واما غير النفسانية التي مبداها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك
اذ لا شعور لها بالملايمة وغيرها فهي بحسب ذاتها يكاد يحصل في غير زمان لو امكن
واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يحدد بها ولا
يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان
الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على ان

يمكن ان يكون لا يقع ايضا بينه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت
الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطو يكون بشي
آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي هو
خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهوا والما بالرقة والغلظ واما
الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لا ذات الشي لا يمكن
ان يقتضي شيا ويقتضي ما يعوق عن اقتضايه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو
الطبيعة او النفس التي هي مبدا الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين
المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطو من الحركة ويلزم منه
امتناع الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكما باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم
معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلا وتارة على وجوب وجود معاوق
داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تتحرك قسرا وهو مسئلتنا
هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية
لاختلاف السرعة والبطو كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة
بازاء البطو فكان نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة
الى المسافة فيهما على التكافو اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى
وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء
الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة في زمان
ولآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة
اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم
المعاوقة ويلزم من ذلك تخلف التساوي بوجود المعاوقة وعدمها الا ان
يحصل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا يتقسم وهو ابين الخلف لما مر
فهذا تقرير ما ذكروه في هذا الباب واعترض على ذلك طايفة من المتاخرين
كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو
ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيجتمعهما واحدة
المعاوقة ويحصل باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع

الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة
بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا الخ واقول
الحركة بنفسها لا يمكن ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة و
البطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او
في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
او البطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة
في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان
اذ ان امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخل مسافة ما في
زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه
يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل معاوقته اقل على نسبة
يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة
الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان وحدة الزمان
يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف
فيكون في مثل زمان عديم الميل تحرك مثل مسافته لان نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما الخ بسبب الزمان فسنذكره من
بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف
الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم منقسمة بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها حال عدم
عند التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد
دل ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم
ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما
الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية
في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لازم
في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل
في مواد ها وينقسم بانقسامها فتساوي الجزء والكل فيها ما هي كالصعود والطبائع

ومنها ما يحل في جملتها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء
من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع
عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض
المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل يجوز
في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية
فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي في القوام واما في الفلكيات فلا يلزمها
ذلك لما بينا من الفرق ويجب الخ لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى
الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط وح ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه
وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب
ولعلك الخ قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك
في ذلك وانما اخره الى ذلك الموضع لانه لما ذكر استحقاق الجسم للموضع والشكل
اراد ان يذكر الامور الطبيعية ما قد ذكر عقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر
على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل
جسم هي المقتضية له موضع او وضع او شكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة بل المعنى
المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظ او
لانه يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان تخصص حدوث الاجسام كل جسم
في ابتداء حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة
اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام
للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق
بما يوجد بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا
بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض
لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا بطباعها دون مكان مدرة
اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وحصوله في موضعه
على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل في

ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم تلك المدرة مع اختلاف
احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي يختص بها لا بحسب استحقاق يقتضيه
طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق
وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا
بل بحسب الامور المذكورة وكذلك الشكل هذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب
بان كل شي فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يجيء من خارج بحسب هيئة وجوده فاذا
كان جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك
ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا
مناقضا للتشكك ولما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف
باختلاف الاجسام وليس مما يلزم الجسمية ثم قال واما المحدث وقد خصه بالذكر
لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون مكان اما لترجيح يرجع
اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبيعته واما
الى المحدث كمراع محض واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني
والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك
الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى
سبب غريب يندر وجوده ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان كل
ممكن فله سبب ـ اشارة الجسم اذا وجد الخ احوال الجسم لا يخ اما ان يجب
طبعه لا يمكن ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية يقتضيها
وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم كيف يقابلها نظرا
الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع
هذه امكن اشتمال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع
والوضع فكان في ذلك الجسم مبدا ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات
الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل يقتضيها الاصول فانفكاكها عنها غير
ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب لذلك كان
انفكاكها عنها ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه

ممكن وهذا الاصل مفيد في نفسه ومبني عليه ما يتلوه ـ الجسم المحدد الخ يريد اثبات
مبدا ميل مستدير للمحدد للجهات فقال ليس يعرض لاجزائه التي يعرض لانه قد عرض فيما
مضى ما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه
من الوضع والمحاذات ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن هو الهيئة التي يعرض بحسب
اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والجهة الى هذا الوضع الما يعرض
من تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي بدلها مضى والتنقل عنها
جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود
مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب
الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم
او مركب منه ووجود عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان على وجود
الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا
الموضع وسيشير في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه
وهو ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد
الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه
الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة
ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشي فقط واما
ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة
لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني غير معلوم
لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر
بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور
الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه
صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون له ميول لا تتناهى
بحسبها واورد اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يتعلق بما يلحق من
الاصول المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات
الشي يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة

يمكن فرض التحريك القسري المستغنى بوجود الميل الطبيعي وعن الثاني ان العناصر
ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها
ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من
الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحصرة في
ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان
مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث اي اختصاص هذا الاوضاع الفلكية
بان يستدير عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص عايد الى حركة
اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما
وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص
بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود
حركتين مختلفتين في جسم واحد وانت تعلم الخ معناه ما ذكرناه واراد
ان الوضع المتبدل باي معنى هو وانت تعلم الخ تبدل نسبة محدد
الجهات يكون عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات
ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق وكذلك
بل بشرط ان تخالفا في شيء من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا
فيكون عند الساكن كالارض على تقدير كونه ساكنا البتة ولما ثبت امكان تحرك
محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل يجب شرطا
ويجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل الخ يريد بيان ان
كل ما يجوز عليه الكون والفساد فيه مبدا ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث
صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة و
سيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقريره ان الجسم القابل للكون والفساد
يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا
خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع
مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بنا هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية للميول
المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الوضع الطبيعي

ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع
المتخالفة لا يقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا والشيخ عرض ذلك في قوله يستحق
كل جسم مكانا خاصا بجسمه ويكون احد المكانين خارجا عن الآخر ويعود الى تقرير
المطلوب ثم حال هذا الكاين لا يخ اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكاينة
في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم
ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه
قد كان في هذا المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة
غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه من مكانه
بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان بالطبع
قابل بجوهره للنقل عن مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا كيف
يخرج عنه وانما قال بجوهره متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان
هذا المتمكن من حيث هو الشخص لم ينتقل بل اشتغل قبل كونه بما هو من جوهره ونوعه
فقد بان ان كل كاين وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم فان
تشكك الخ الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كاين وفاسد وذلك
ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان
يكون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء
المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه
على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاور مكان الملصوق و
مجاور الشيء غيره فهو لم يكن ح في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب و
يحقق ذلك بان يقال لمكان اللاصق اما طبيعي للكاين او غير طبيعي والقسمة تردد
والبيان المذكور بعينه عليهما عايد اشارة الجسم الذي الخ هذه الاشارة مشتملة
على مسئلتين احديهما كلية والاخرى جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع
في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا يقتضي
امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة
لا يقتضي توجها الى شيء اي بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه

سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله
في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند
احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما
لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء
الحركة والسكون بالحقيقة شي واحد يقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك الشي هو استدعاء
المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة لحصوله
وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شيأ
آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء
المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في
الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي
يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف
الاخرى فاذن ليس مبدأهما شيأ واحدا واما المسئلة الثانية فهي ان محدد الجهات
لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه
معه ميل مستقيم والثاني انه لا يبدأ مفارقة فيه لموضعه ولفظة ايضا في قوله وقد بان
ايضا يدل على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد يفرع على هذه المسئلة
عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما يكون على سبيل
الابداع اي لا عن شي لا على سبيل التكوين عن شي والثانية انه لا يفسد الى
شي آخر يكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له
كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان الكون والفساد قد يطلقان
باشتراك الاسم على الحدوث والفناء ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم
بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ انه
لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات
بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه و
ذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله
ولهذا لا يخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون

ولا يفسد

ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة
واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان النما هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول
اجزاء شبيهة به بالتوسع فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما
يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن بعض الى متنه انه لا يجوز عليه
الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر
كتسخن الماء المؤدي الى فساده وكون النما منه لا لان سائر الاستحالات جائزة
عليه بل لان امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع المستقيمة في ظاهر فاقتصر
على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض و
الغرض من ايراد هذه المسئلة التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف
الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة
اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق
والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في
الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من
تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان
اقدم الحركات كلها هو الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة
ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك
[illegible] الاجسام التي الخ لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية
اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
يفعل وينفعل بها الاجسام بها ولا يوجد خالية عن اجناسها وهي اوائل الملموسات
ورسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء واعتبار احوالها
المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله يجد
فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيئة للفعل فالقوى قد
قرانها مبادي التغيرات وهي بحسب مباينتها قد يكون صورا وقد يكون كيفيات
وتهيئتها نحو الفعل هو ان يحيل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها

فالقوة المهيئة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها مبدأ التأثير في شيء آخر فهي مبدأ
للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال كيفية يصير موضوعها مبدأ التأثر عن شيء آخر
فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقال العلامة في تعريفهما الحرارة
كيفية من شأنها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق
المختلفات اي من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شأنها ان تفعل
مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات
لا يجوز ان يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفها بما لا يمكن ان يشتمل الا
على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شيء منها على ماهيتها بالحقيقة فهي
لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه
الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد
متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع
الواحد واما التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة
الحس والحركة باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل
مزاج العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات
فعلية فان اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير
يفعل ما يفعله بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة
وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتسبة الى الحرارة والبرودة في بابها
ليقاس سائر ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة و
الدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والتفاهة
وانها يحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف
والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في الكتب
الطبية واما الروائح فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض له لكنها
جميعا فعليتان لانفعال مشتري الذوق والشم عنهما والتأمل في طبايع الممتزجات
يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروائح
كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروائح لان التفاهة من الطعوم لا يجب تأثيرها في

الذوق

الذوق وقيد الروائح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله ودعوى الحاجة قسم الانفعال
الى السريع والبطيء ليلا يتشكك في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الانفعال
لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ
بانها كيفية يقتضي سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها و
ليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد التعريف لذكرا ولا تعريف الحرارة والبرودة
بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على
الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال
البحث فيه بين اهل العلم وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة
الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف
عدم البلة عما من شأنه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد
ههنا ان يتعرض للبحث ولذلك يأمر بالتأمل ولا يشتغل بايراد البيانات
الشافية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية يقتضي قبول
الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا
ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة
ما يقابلها وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز تحت الاصبع مثلا فهناك
امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس
اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك ايضا امور ثلثة
الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة
هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة
هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع حاصل البحث الى ان اللين و
الصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن المشكل الحاصر
وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واقول الرطوبة واليبوسة من حيث
المهيئة الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا يكون محسوسة من حيث
هي استعدادات والشيخ انما ذكرها ثانيا في تفسيرهما لتعقل جهتهما عند تصور

جيمها واما الرطوبة واليبوسة فانا عرفهما لكونهما محسوسين بل ذكر معاني الفاظهما لئلا
يقع الاشتباه بينها وبين ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبة ليست
هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر
بها على ضرب من التجوز وايضا اسم الشي الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض
اجزا مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانفعال مع وجود التوام غير
السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة فمعنى
اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة
فعلى ما ذكر الشيخ كيفية يقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والشي يمتد متصلا
ويحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة
اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة ترجع الى الرطوبة واليبوسة ومما يتفصيا
كون الشي معدا لانفعال ما ثم اذا افتتح الاجسام العنصرية
قدح عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك
ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهوا
والما ولا يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من
هذه الحواس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل يجده خاليا عما يدركه هي وتلك
الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا قدح الحيوان عن
تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات باوائل المحسوسات
ثم التامل والاستقرا يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس
الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة
وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان
ينتهي عند الاعتبار الى هذين الجنسين ولذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات
وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض فيتولد منها
المركبات والفاظ الكتاب ظاهر والمراد من قوله اما الذي لا يمكن فيها اصلا
هو الفلكيات والجسم الخ اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة و
يعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات

المركبات ومنها انها اركان يحصل بعضها عالم الكون والفساد وبالاعتبار
الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين بحسب
التركيب ويستدل بذلك على عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب
امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا الفصل
يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذى في ذلك كلام الفاضل ابي نصر
الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسايل بهذه العبارة والجسم الشديد
الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الما والجاري هو الهوا و
الشديد الانعقاد الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحدة من هذه
الاجسام لا تخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر بحسب
الكيفيات الاربعة اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات
بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهوا واليبوسة
للنار على ما صرح به الشيخ في الشفا وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بنا الكلام
على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع الا على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال
بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات واوجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما
اشد تعاديا من الجميع اعني النار والما اظهر والانفعاليتين في الباقين اظهر
ميز بينها باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ في
الحرارة على كون الحرارة كيفية يشتد ويضعف لا صورة يتقوم بجوهرها الذي لا
يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد
القضية في صيغة يدل على تساوي طرفيها ليعلم ان هذا القول يميز للنار عما
سواها ومعرف لمهيتها وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة و
اليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين
مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والما
لا في الهوا والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والما
هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان صورة الهوا والارض هي
الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار

هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف
من كل جنس على الاخر اولى قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض
المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيط في حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليه
الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمة فالسخونة
الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات
من المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء
لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس
المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو البلة فالمائع هو
الماء لا غير وان كان سهولة التشكل فالمائع هو الثلثة غير الارض والنار اولى
به من الكل لان الاسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الا لرقة القوام و
اللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر
الاجسام في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم
ينازع في ذلك من نازعه الا بقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض
عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء الخ لما فرغ من تعريف
العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية
ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء
فظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدا لذلك بحرارة الهواء وانما قال
والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار
اذ كان البالغ في الحرارة هو النار وهو لم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يبين
بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يتشبه به اذا سخن و
لطف اي تحلل وتشبهه به تبخره وتصاعده في حيزه لا لكونه هواء لان ذلك
لا يكون تشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال
ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن
فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من
الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن — والارض

وهذا الاستدلال على برودة الارض وهبوطها والعلة المسخنة هي الاشعة العلوية
ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها   واذا حدثت الخ
يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد
من اجسام نارية فارقتها الحرارة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها ممسكة
وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الادخنة والابخرة الارضية
المتصعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس
من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت
حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وقد
اعترض الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ يشبه الحديد تارة والنحاس
تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلف هذا الاختلاف بل كما
مادتها الادخنة والابخرة المشتبهة بمواد هذه الاجسام في معادنها
فهذه الاربعة الخ لما بين كيفية هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط
لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد
الى تاكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاء الامكنة التي لها على ما يشاهد الى اختلاف الصور
وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا
واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا
واما اثبت اقتضاءها للامكنة التي لها باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال
به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر
المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر ههنا على اربعة على صعود النار من حيز
الهواء وصعود الماء من حيز الارض وعلى ما يشاهد وهبوط الهواء من
حيز النار وهو ظن   وذلك في الاطراف اظهر   الميل الطبيعي يزداد
شدة بازديادها والجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان العائق مع ذلك
ينقص حجما فينقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب
عن الغريب في الاطراف اظهر   من ظن الخ لما كانت الحجة الاخيرة
في الفصل المتقدم المشتمل على الاستدلالات باختلاف الامكنة على تباين الصور

مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون
كلياتها وكان المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع
بل بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك منها كان من الواجب ابطال
هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها للصغير
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة
للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع
اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ قد عرض بيانه بان الطافي من العناصر
ليس طفوه للضغط الحاصل بانه يجمعها متلاقية بها لان قوما ذهبوا الى ان العناصر
كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق و
لذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات
المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك
في الحركات الاخر قد يرد الخ لما اثبت الكون والفساد في العناصر
والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فيقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع
في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فسادا وكونا كما
مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة
والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون الآخر ولما كانت
العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها و
كل واحد من الثلثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل
من ضرب الاربعة في الثلثة لكن الواقع اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين
لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يكون من الاطراف الا بعد
كونها اوساطا اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد كونها ماء ح يكون ذلك
التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلثة ازدواجات احدها
بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض
ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فالانواع
الاولى ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي

الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلث
بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدأ بالازدواج الذي بين
بين الهواء والماء لان الكون والفساد فيهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل
على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهورا لكثرة
المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها و
انتفاخها بسبب ذلك ظ فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى
اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بغليان
وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين
المتعاكسين يكفي في اثبات كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع
الآخر ولذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو بيان تكون
الماء من الهواء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا اودع بالجمد
واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى
الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه
بل اما ان يجتمع من الهواء اللطيف به على ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين
بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول ظ
لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في
الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فيه بقيت عند افراط حرارة الهواء
ولا يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد
تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع
حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصولها كل مرة
انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان
اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء
ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب
حرارة الهواء اياها لا يتمكن من خرق حجم كبير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك
لانا نرى حدوث ندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يجي

من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من التبرد واشار الشيخ الى ذلك
بقوله كلما لطف مدا اي حديثت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء
على حالة مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء لوجب ان يصير كل ذلك الهواء
ماء ولا محالة يسيل الماء ويتصل به هواء آخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء
جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب
عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف
يحفظ الكيفية بطيئا واذا الح عليه القوة المتكيفة اشتد تكيفه بما فوق ما يشتد تكيف
غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن
من تلك المائعات والاناء المذكور لشدة تبرده يبرد الهواء المطيف به والماء
لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة يحيل الهواء المطيف بظاهره عن برودته الشديدة
سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الاناء فاذا تنحى عنه واتصل الهواء بالسطح
عاد الى فساده والثاني هو ان يقال الذي ترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل
لوجوه احدها ان الذي قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد
الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح
لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق
ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع
الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه عن
الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب
ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل
للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الى ذلك بقوله ولا يكون عن الماء
الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن
هو الهواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال وهو
من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع آخر
ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم نزول ذلك السحاب بحيث يعود الصحو
ثم تولده مرة اخرى وهو المراد من قوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال

فيضرب الثمر هواما الى قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة على ما
قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال
طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا
فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء
للهواء اليبس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي
تحمي الشمس عنها شتاء اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان
انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم
الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان تغير الفصل والهواء
والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان
السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها على اي شرط ينبغي ان يكون وجودها
لان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذا لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون
والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما
ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فهما ثبت ذلك
لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا
بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود
مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمنا بامكان
وجودهما وقد الخ لما فرغ الشيخ من بيان الازدواج الاول اشتغل
بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فقط لان الشعل المرتفعة تتحلل
في الهواء على ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه
فهو المراد من قوله وقد يخلق الخ ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق
التي يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد من يزاول ذلك وقد يحل الخ
وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض
ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب
الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق
مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية

الذهبية المحرقة كيف يصير ماء ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة
بحسب مصطلحهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد نجد مياه جارية تنقلب
حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من ينابيعها
وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يثبت
قوله بل ووصل بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو
هو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير
المصطلح عليها اعني الحركة في الكيف والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح
بما اقتضته رحمه بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة
في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء جوهرا
لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء
لانه يقتضي الانكار للامور المحسوسة وعلى تقدير فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما
واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر
مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تحفظها
هذه هي الخ قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد
ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات تتركب المركبات منها
وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون و
الفساد والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال
عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف
الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حالها من جهة
في النضد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة
فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا
هذا اشارة الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة
اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات
ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا يكون اولا فالاول للجميع هي
وقوله وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار

الاركان في هذه الاربعة وقوله حين توجد خفيفا مطلق نحو فوق كالنار
اشارة الى الحصر وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل
واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق منهما على ما ذكر الشيخ في الشفاء وهو ان الخفيف
المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان
يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم
انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة
الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام العنصرية والخفيف
بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط
ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة
وهذه مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى
النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف
عنها وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريده النار قال الفاضل الشارح
وانما قال خفيف وليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة حاصرة
وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء
الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار
خفيف لان الاول في بيان حصر الاركان كاف على ما مر اما لو قال فالنار
خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق
واحتاج الى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان
الواحد لا يستحق جسمان بسيطان وانت تعلم الخ هذا بيان انها
التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشارة الى الاستقراء وتتبع
احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من
الاجزاء المتناهية منها غير موجودة قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل
بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه

هو بيان انها اسطقصات المركبات لاغير بالاستقراء وتشكك الفاضل
الشارح في ميل الهواء بعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضع باليد مائحة احسسنا
بثقله ليس بقوي لان الحجر جزء منفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء
متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المنفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ
تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في
بدن الانسان مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه
النظر الى ما نحفظ ليس ببعيد على ما سيأتي وانكاره وجود النار في المركبات
بانها لاتنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها ايضا
ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء
صير الاستعداد لقبول النار اقوى منها يخلق الخ يريد بيان كيفية
تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له
ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس له ولا حركة
ارادية له ويسمى نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة
ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال ينقسم
الى منوع وهو صورة كالانسانية وهو اول شيء تحل في المادة والى غير منوع
وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان عرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور
كمالات مختلفة الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر
من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا ينحصر بعضها في
حصر وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لاحصر لها
بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص و
ليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما يشتركان
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجود احدي الذات متساوي النسبة
الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة
الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما قرر وان
ليس بهذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على ا

فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
باختلاف مقادير الاسطقصات في القلة والكثرة وتباينها بعضها الى بعض
اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة
فتلك الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه
اشارة الى الاسطقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات
المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله
تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير
الاسطقصات بتباين بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة الى ان
الاسطقصات انما يصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن
مبدأها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وهي
الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور
النوعية وقوله بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة
الى المركبات المذكورة فلكل جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل
ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو يشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك
المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفية على الامزجة الشخصية وهذه كلها
يكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاسطقصات الى بعض في
المقادير ولكل واحد الخ يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات
الاولى والكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك
لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال ولكل
من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما
بين في النمط الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتهما بثلث
حجج اثنتان ولمية الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة
مثل ما يعرض للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يخلف عليه الجمود والميعان
وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدل
غير المحفوظ في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى نارا بعد زوال

الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك
مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ
لان استدامة الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استدامته اياها حال التركيب
وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا ثابتا
بالجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظ
فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك
لان انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وحارا يكون اشد حرارة من آخر
قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر
في التقويم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون ذلك تناقصا للصورة بل بطلانا لها
وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاته بل في عوارضه ثم
قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية
ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان صح الدليل
فقد بطل احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما
يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا
بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعا على ذلك المحل المتقوم
دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك
المعنى بعينه الا انه يوجد من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ
في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل
هوية المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف
لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في ذلك الحالين ولامتناع
وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة
وهي اعم من الاولين يشتمل الفرق بين الصور والاعراض بحسب المهيات و
هي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض

والاعراض

والاعراض كائنة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض قوله
وايضا الخ قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي
تكون بالطبع وذكر في هذا الفصل ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون
الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبههنا
على ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي
للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار
كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى واذا امتزجت لم تفسد قواها
والا فلا مزاج قال الشيخ في الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا
وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها الى
ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليست صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين صورها ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد
قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ بل فساد
وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها قوله بل
استحالت الخ يريد تحقيق مهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن
ان ينفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ان ينفعل عن ذلك الآخر لان الفعل
ان كان متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متاخرا
عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا ومغلوبا
عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد بصورته وينفعل في كيفيته ولا
يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ
المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصور وتكسر الكيفيات وهناك تستحيل
العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل منها كيفية متوسطة
يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة و
اليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله
بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات في الكيفيات ١

سكونها
فان حركاتها الطبيعية و
بالطبع [illegible]
الطبيعة م

[illegible] م

لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا يستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة
اي المخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين
شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات
ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف
فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حالة تفاعل
الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار
مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة
منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق
دائما بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابهة اجزاؤها وفي بعض النسخ متشابهة في
اجزائها اي في حد من الحدود التي لا يتناهى من بين الاطراف وذلك الحد
يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد متشابهة
فيكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل
الشارح امر المزاج مبني على اثبات امر الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار و
البارد اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في ميان الهواء
وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا بالاستحالة
فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما يفعل في سائر
المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد
ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك
الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل
الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في
تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك
الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول الحرارة
في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها
فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا يوهن
حرارتها تلك في مادة الماء البارده بسبب الصور المائية وكان تاثيرها فيها نقصان

برودتها كما ذكرنا في الدليل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت
فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية
المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها
بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد
من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن
ظهر ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة المستحيلة في
الكيفية لا الكيفية ولعلك الخ قد تبين فيما مضى ان القول
بالمزاج مبني على القول بالكون فان الاجزاء النارية التي تخلط للمركبات تنهبط
عن الاثير كما مر لتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا مثل
انكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية
وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل مختلطة
من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها و
يعرض عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد
ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا
فيصير مغلوبا وغائبا بعدما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الطاليس على
سبيل بروز وكمون بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا ظن انما يتسخن بنفوذ اجزاء
نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء
مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نارا خالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت
من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارج وانما دعاهم الى ذلك
حكمهم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ من تقرير
المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقدم الرأي الاخير لانه اشبه بالحكمة فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل
بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك بجملة امور من المشاهدات قال
الخ هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب
عليه احد العناصر الثلث الباقية من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتسخن

فالحكم كهو الشي اليابس الصلب الذي يابسه شديد لما فيه غليظة كثيفتين فان الحكوك
منها يحترق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية والمتخلخل هو الذي يحيل قوامه
بالترقيق تخلخلا كهو الكبريا الحار النفخ عليه ونفخ الهوا الخارج من الدخول اليه فان
يتعين لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحار الشديد المنفتحة لرقة
القوام يقتضي السخونة ايضا والمنحصر هو الجسم المرطب كالماء ونحوه الذي يحركه تحريكا
شديدا فانه يسخن ايضا … واعتبر الخ وهذا الاستدلال الثاني وهو ان لا
ليس المتشابهين اذا تحاكا فانا ان احدهما متصفا اي مستحكم الجرم كالنحاس
مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع يعني الاشتمال على الفرج والمنافذ
الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في الاجسام لوجب ان
يسخن الذي هو المتخلخل قبل الآخر على نسبة التوامين بسهولة النفوذ فيه دون الآخر
وليس الامر كذلك وهل الا مثلا الخ صمام القارورة سدادها وقد ادها
يا يوضع في فمها وهذا الاستدلال الثالث وهو ان امتلا الاناء المصموم يجب على
تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تحرك ما فيه متحليا بالنار لامتناع دخول شي
يعتد به فيه الا بعد خروج شي منه اذا المداخل مع وليس كذلك … واعتبر
حال القماقم الصياحة وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا مليت ماء وشد رأسها
شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورتها اكثر مائها نارا وتصيح
صيحة عظيمة بالية يفزع عنها الدواب وهي من حيل المحتالين فحدوث السخونة في الماء
داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء عنها يدل على الاستحالة لا الكمون
معا … وانظر الخ وهذا الاستدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه و
الاجزاء الباردة لا تصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو الاستحالة دون قول الفاضل
الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع … ودلالة
يقتضي ان يبرد مثل من غير … وضع على الجمد مثل تبرده … او لعلك الخ
وهذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكون … وانما اقتصر على الحكم
المخصصة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد بالطبع اغرب وقال الفاضل
الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهوا حار بالطبع وتاثير الجمد فيه بصفة عاجلا

من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك استحالة … قيل الخ
به على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا منها كما يحصل
ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها بقي لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل في باطنها على
سبيل الكون غير محترقة اياها وكذلك النارية الناشية في الزجاج الذائبة لو كان قبل
ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما بعد البروز مبصرا وهو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ
فيه واما حساب بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التمام لامتنع التصديق
بوجودها بالفعل وجود لا يبرزه القرص والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن
ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية
والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب
وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل بيانا مستكثرا لكن لما كان فيما اوردنا
كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة
الادوية الحارة كالفربيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها فرقا
للمس عند السحق والقرص علم لا يجوز ان يكون منها مثلا فان قيل ليس فيها اجزاء نارية
لكنها بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية
وهذا خلاف ما قالت الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون انما
لا يظهر للمس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم
ما مر … اعلم الخ يريد بيان ان النار ليست بسيطة والبسيطة شفافة لا
لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل
بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء
الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما يقبل الضوء
عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة ان تحيل الاجزاء
الارضية كما في اصول الشعل وحيث تكون النار قوية من سائر اجزائها انما تكون
شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها
ظل اي لرأس الشعلة … وربما الخ هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو
ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار وتفرقها

هناک وعدم التشنیف والظل فیما فوقه لاکتنازها واجتماعها وذلک لان شکل الشعلة
یکون فی الاکثر مخروطا صنوبریا فالاجزاء تنتشر فی قاعدة المخروطة وتجتمع فی راسه وانما
بانه ربما لا یکون شکله کذلک بل کان بالعکس فکان انفراج راس الشعلة وتجافی عظمه
وانتشاره اکثر من حجم الشیاف الذی هو اصلها ومع ذلک یکون التشنیف و
عدم الظل فی الاصل دون الراس. فبین من هذا ان النار البسیط شفاف
کالهوا فهذا هو النتیجة لما مضی. واذا استحال الخ المتحلل الیابس المتصعد
لاکتساب الحرارة اعنی الدخان المرتفع من الارض انما یعلو البخار لان الیابس اکثر
حفظا للکیفیة الفعلیة واشد افراطا فیها لذلک فاذا بلغ الجو الاقصی الحار بالفعل
لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الابخرة بهما وقربه من الاثیر اشتعل طرفه
العالی اولا ثم ذهب الاشتعال فیه الی آخره فرای الاشتعال ممتدا علی سمت
الدخان الی طرفه الآخر وهو المسمی بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضیة
نارا صرفة صارت غیر مرئیة لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت ولیس ذلک
بطفو. ولعل ذلک من اسباب طفوها احیانا عندنا وهذا کما اذا القینا
شحمة فی تنور مسجور صارت النار فیه شفافة لقوتها فان الشحم یشتعل ثم ینطفی
والاشبه الخ وذلک لان النار عندنا یکون فی الاکثر ضعیفة لاجل ارضیة
اضدادها بها فیستحیل هوا او ینفصل الارضیة عنها دخانا ثم بین حال احالتها الا
بحسب قوتها وضعفها. وهذه الخ الکلام کان فی المرکبات وسببها
فی المزاج وانجر الی ابطال المذاهب المخالفة لذلک وهذا البحث لا یناسبه من حیث
تعلقه بالمزاج والترکیب ویناسبه من حیث تعلقه بالعناصر التی هی اصول الترکیب
والمزاج فکان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وکان الاصوب ان یقول هذه
النکتة غیر مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ایراد
هذه النکتة هو التنبیه علی ان کون النار المحیط بسائر العناصر غیر مرئیة هو لبساطتها
انظر الی حکمة الصانع الخ الشیخ قد لاحظ فی هذا الفصل عبارة
الشیخ الفاضل ابی نصر الفارابی فانه قال فی المختصر الموسوم بعیون المسائل بهذه العبارة
حکمة الباری فی الغایة لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص کل

کل مزاج بنوع من الانواع وجعل کل مزاج کان ابعد عن الاعتدال سبب کل نوع کان
ابعد عن الکمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتی یصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هی الاسطقصات الاربعة واخرج الامزجة عن الاعتدال هو
مزاج اقرب المعادن الی العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممکن لان الاعتدال
الحقیقی عنده لیس موجودا فی قوله لیستوکره نفسه الناطقة استعارة لطیفة منبهة علی
تجرد النفس اذ جعل نسبتها الی المزاج نسبة الطایر الی الوکر واعلم ان انکسار
تضاد الکیفیات واستقرارها علی کیفیة متوسطة وحدانیة نسبتها الی مبداها
الواحد وبسببها یستحق لان یفیض علیها صورة او نفسا یحفظها وکلما کان الانکسار
اتم کان النسبة اکمل والنفس الفائضة بمبداها اشبه. واعترض الفاضل الشارح علی
قول الشیخ واعد کل مزاج لنوع بان کل مزاج انما یستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل جاعل
واستشهد بقوله فی النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وکونه مسبوقا
بالعدم لیس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشیء هو الموجد لصفاته الذاتیة فان
فاعل السواد هو الذی جعله لونا واما قولهم تلک الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فلیس
معناه انها لیست بفعل فاعل الشیء بل انها انما صارت عن فاعل الشیء بتوسط ذات
الشیء ولیست بفعل فاعل مباین مباین لها فان بعض الصفات محتاجة معها الی غیرها
واعترض ایضا علی قوله واقربها من الاعتدال الممکن مزاج الانسان بان المباحث
الطبیة شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب
فکان ینبغی ان یتعلق النفس بتلک الجلدة لا بالقلب اقول کون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا یقتضی کونه علی اعدل الامزجة علی الاطلاق فان الاعضاء من حیث
هی اعضاء لیست بقریبة من الاعتدال لغلبة الجزئین الثقیلین علیها وایضا لیست
الاعضاء مما یتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحیوانیة فضلا
عن الانسانیة لیس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج الارواح التی یقرب الاجزاء الثقیلة
والخفیفة فیها من التساوی فهی اول شیء یتعلق النفوس به ثم ان تلک النفوس
یحتاج بسبب محافظة تلک الارواح واکمالها الشخصی والنوعی اولا الی عضو
یحصر تلک الارواح ویمنعها عن التفرق هو القلب ثم الی عضو یغذیها هو الکبد والی

عضو بعدها لان یصیر مبدا الحس والحرکة هو الدماغ ثم الی سایر الاعضا عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها فی احوالها المختلفة المترتبة الی ان ینتهی الی جلد الانملة وغیره فیتم بجمیع ذلک الشخص علی التفصیل المذکور فی کتب الطب فهذا واشاله لیس مما یخفی علی الناظر فی کتبهم ومن لم یجعل الله له نورا فما له من نور [illegible] فی النفس الارضیة والسماویة انما فصل النفس الی الارضیة والسماویة لانها لا یقع علیها بمعنی واحد بعد اشتراکهما فی معنی فالمعنی المشترک قولنا کمال اول لجسم طبیعی اما الکمال الاول فقد مر بیانه واما الجسم ههنا فبمعنی الجنس لا المادة واما الطبیعی فما یقابل الصناعی والمعنی الذی یضاف الی ذلک فیحصل النفس الارضیة متناولة للنفوس النباتیة والحیوانیة والانسانیة هو ان یقول بعد قولنا لجسم طبیعی الی ذی حیوة بالقوة ومعناه کونه ذا آلات یمکن ان یصدر عنه بتوسطها وغیر توسطها ما یصدر من افاعیل الحیوة التی هی التغذی والنمو والتولید والادراک والحرکة الارادیة والنطق والمعنی الذی یضاف الی ذلک فیحصل النفس السماویة هو ان یقول بعد قولنا لجسم طبیعی ذی ادراک وحرکة یتبعان تعقلا کلیا حاصلا بالفعل [illegible] راجع الی نفسک الخ یرید ان ینبه علی وجود النفس الانسانیة بان الانسان الکامل الادراک وغیر کامله الذی یختل ادراکه اما بالحواس الظاهرة کالنائم واما بالحواس الظاهرة والباطنة جمیعا کالسکران بشرط ان یکون له مع ذلک فطنة صحیحة لا یغفل عن وجود ذاته ثم زاد ایضا فافرض حالة للانسان لا یدرک فیها شیئا غیر ذاته وهو ان یتوهم انه اول خلقه حتی لا یکون له تذکرا اصلا واشترط کونه صحیح العقل لیتنبه لذاته وکونه صحیح البنیة لان لا یرد [illegible] به مرض فیدرک حالا لذاته وکونه بحیث لا یبصر اجزاءه لان لا یدرک جملة فیحکم بانه هی ولا یتلامس اعضاؤه لان لا یحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة فی هواء طلق بفتح الطاء وسکون اللام ای غیر محسوسة بکیفیة غریبة فیه من حر او برد یقال یوم طلق ولیلة طلقة اذا لم یکن فیه حر ولا برد ولا شی یؤذی واشترط کون الهواء طلقا لان لا یحس بشی خارج عن جسمه ایضا فالانسان فی مثل هذه الحالة المذکورة یغفل عن کل شی کاعضائه الظاهرة والباطنة وکونه جسما ذا ابعاد وکحواسه وقواه وکالاشیاء الخارجة عنه جمیعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراکات علی

الاطلاق واوضحها هو ادراک الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراک لا یمکن ان یکتسب بحد او رسم او یثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشیخ لم یبین ان هذه القضیة اولیة او برهانیة ثم حکمه علیها بانها برهانیة ثم تحمله فی اقامة البرهان علیها ثم تزییفه لبراهینه خبط کلها لا فائدة فی الاشتغال بها [illegible] بماذا تدرک الخ یرید التنبیه علی ان الانسان لا یدرک نفسه بنفسه لا بقوة غیر نفسه ولا بتوسط شی آخر وذلک بالبحث عن المدرک عند الفرض المذکور بل فی جمیع احوال الادراک ما هو وکذلک المدرک وهذا بالمدرک وقسمه بالمشاعر الظاهرة والی الباطنة کالعقل وغیره وقسم الباطنة الی ما یدرکه بوسط او بغیر وسط والی ما یدرک بنفسه او بقوة شی آخر غیره وبین ان الادراک فی الفرض المذکور لم یکن بقوة اخری ولا بتوسط شی آخر لان المدرک فی ذلک الفرض کان غافلا عما یغایره فبقی ان یکون ذلک الادراک بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلی وجه لا یتصور مغایرة بین المدرک والمدرک البتة [illegible] اتحصل الخ یرید ان یبین ان نفس الانسان لیست بمحسوسة فبحث عن المدرک وقسمه الی ان یکون اما محسوسا او غیر محسوس وان کان محسوسا فهو اما جزء من البدن او کله وان کان جزءا فهو اما شی من ظواهر الاعضاء او شی من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان یکون المدرک شیئا من ظواهر البدن بوجهین احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لکان هو هو وکان مدرکا لذاته والثانی ان ظواهر البدن لا یدرک الا بالحواس وهو فی الفرض المذکور کان غافلا عن الحواس وعما یدرکه الحواس مع انه مدرک لذاته وابطل ان یکون المدرک شیئا من اعضائه الباطنة بانها لا یدرک الا بالتشریح وهو فی الفرض المذکور کان غافلا عن التشریح وعما یوجبه التشریح وابطل ان یکون المدرک جملة البدن بانه حین یحتج من نفسه یجد نفسه مدرکا لذاته غافلا عن تفاصیل اجزائه وبان ادراک المرکب لا ینفک عن ادراک اجزائه التی یکون کل واحد منها غیر المرکب وکان الانسان فی الفرض المذکور غافلا عما یغایره فظهر ان المدرک شی غیر اجزاء البدن جملة وفرادی التی یمکن ان یغفل عنها المدرک لذاته حالة الادراک لکونها غیر ضروریة الادراک فی کونه مدرکا لذاته وظهر من ذلک ان المدرک لیس بمحسوس

ولا مايشبه المحسوس مما سنذكره يعني الخيل والموهوم ... ولعلك آخ
اثبات الاشيا التي خفي وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من
وجود علله فان ذهب فانما يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره
فان اكثر القوى يثبت بافعالها وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص
بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك
ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو
لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو
ذاته وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل
من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على
الفاعل استدلال بفعل لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل بما هو فاذن اثبات الانسان
نفسه بواسطة فعل ما مح والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذا الفصل الى
التطويل ورام اختصاره فحجه على ان ذات الانسان ليست هي اعضاؤه فقال
الانسان عالم بهويته وان كان غافلا عن جميع اجزائه والمعلوم مغاير لما ليس
بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه
بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي تقولون بها
فكل ما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد
بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا خفاء في
وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا
من ان يجهل امثال هذه الكلمة تجاهل في كثير من المواضع تقربا الى الجهال [illegible]
هو ذا تحركه الآن يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافعال
المنسوبة اليه من ماخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت صورها بها الانواع وقواها
فقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد
فهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة
هي قوى وطبائع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات

المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى الامكنة المختلفة
والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها
جمع اجزاء آخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها وصرفها في وجوه التغذية
والانماء والتوليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس
نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية
فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل
ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة
لا من حيث هي ذاتها المدركة لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت
بافاعيلها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس
فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها يقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون
مبدأها جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات
ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه
غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه
على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونها كيفية متشابهة
غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان
الى جبل فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل بل وفي نفس حركته
كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله
والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركة بالعدو
والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان
اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي الفوق وعند الاعياء لا يكون سريعة
اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان
يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرنا
وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج
الى اسفل فيتركب الحركة منهما اقول الرعشة لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل و

من كل حركة في جهة يريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع
العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث
ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع عدا
وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس
الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة يكون اما بان يريدها النفس ولا يقصدها
المزاج كما كان في حال الحركة عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا يقصدها
النفس كما في حال الهوى قوله وكذلك يدرك بغير جهة وبغير مزاج حميته
الذي منع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يمتزج وهذا استدلال
بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون مبداها الجملة المشتركة ولا
المزاج فانها كيفية ما لا يتاثر عما يوافقها في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك
انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل عما يخالفها فلا يبقى معه موجودا فكيف
يلبس المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج الخ وهذا استدلال بوجود
المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات
متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى
شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك
المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت
بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى جامع وحافظ احدهما
سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على
المزاج وهذا هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
وكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل
الالتيام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الثاني الذي هو بعد الالتيام
يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا
او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال هو كالذي
الذي قبله باعتبار المشابهة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو
الشيء الذي صار المركب به انسانا قوله فاصل القوى الخ هذه نسخة

لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه الافعال هو
النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه جوهر فعال وهذا هو
الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن
اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي اوعية
ثم بساير الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء
المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال
المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك لغرض يذكره في الفصل الثاني
لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان طبيعته غريبة الى ان يتبين وانما وقع الاستدلال
بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه
بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد
على الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها
من مبداها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك
الصور والآن يقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته و
الجامعة للاسطقسات يجب ان يكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب
الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك
المزاج في تدبير النفس الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة
له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء قال في رسالة المشتملة على اجوبة مسايل
المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر في بدن الانسان غير الحافظ لذلك
الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن
الانسان هو الحافظ لها قال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء البدن
الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك
البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوى ليست قوة واحدة باقية في جميع
الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة
فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول
النفس الناطقة فوجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه واقول قال الشيخ في الفصل

الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفا والنفس التي لكل حيوان هي جامع
اسطقسات بدنه ومولفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظ
لذلك البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا والاشارات يخالف ما ذ
اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالة وايضا ان كانت نفس الام
مدبرة للمزاج فكيف وقعت التدبير بعدمه الى ان طلقها انما يجري امثال هذه من فاعلين
غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة
من القوى الخادمة للنفس التي يكون بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل
حدوث النفس التي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان
يفعل من غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره
وهو ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز
منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصورتها انسانا فيصير تلك القوة مبدا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصور المعدنية ثم ان المني تزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يصير مستعد القبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فينميها ويكامل المادة بتربيتها اياها فيصير
تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها
تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد القبول نفس ناطقة يصدر
عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبه
تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها انفسا مجردة بحرارة تحدث
من فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر
وبالتجمر يستعد لان تشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة النارية الحادثة
في الفحم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا
الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه
مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان

الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها
نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن الى
آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا الاعتبار
وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين
اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى شي
آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى اشارة فهذا الخ يريد
ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج
هو شي واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الآخر بحسب
ذلك الارتباط فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشي الذي يصدر عنه
الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصا
وهن يتداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجربي ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك
لانك تعلم يقينا انك تحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان مزاجك
يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بنزعات
فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل
المتقدم بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي
انت فانك لا تشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية
عنك الى ان يتبين لك نوع من البيان ولها الخ وذلك لان النفس واحدة
وقد يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشي والغضب على شي والدفع لشي و
الجذب لآخر وهي من حيث يكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال
باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي مبدا الاشياء متقابلة يصدر عنها
بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن
حيث هي لا يفعل بانفرادها بل يفعل اذا استعملها النفس فروع لها بها ارتبطت
بالبدن واذا احست الخ هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن و

ان يحصل في النفس منه بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية
وهي حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس
كل مرة اسهل اثرا حتى تمكن تلك الكيفية اويصير بطيئة الزوال فصارت ملكة ولعياس
الى ذلك الفعل عادة وخلقا ... وكانتا الخ وهذا بيان كيفية تاثر البدن
عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله وتعتقد شركه هو ان تتوهم من الفزع والخشية قوله
وهذه الانفعالات الخ وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين
قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات
وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف
يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذلة فيكون بعضهم اشد واضعف استعدادا
للغضب وبعضهم للشهوة وكذا في سايرها ... ادراك الشي الخ لما فرغ
عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما محركة فبدا
بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك
لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة عن الشعور
ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف
والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك
لاجل الحركة حتى تحرك الى ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا وهي
الحي لانه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأي فصلين متساويين
في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك على الحركة لانه اشرف منها لانه قد يكون
مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا يكون الا مطلوبا الا لغيرها وبعد ما تقدم
فنقول الشي المدرك اما يكون ماديا اولا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة على
صورة منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل
التالي لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع فقوله هو ان يكون
حقيقته متمثلة متناول للامرين يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده
او بمثاله والادراك يعرض له اضافتان احديهما الى ذي الادراك والثانية الى
الشي المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشي وهو المدرك

والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند المدرك ولاجل وجوب هذه الاضافة كان
المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة
بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى
قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى
الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فنقول الحضور غير كاف فان الحاضر
عند الحس الذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو
كون الشي حاضرا عند الحس فقط لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس
لكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في
نفس الحس بل يجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة للحس متصل بها الحس كانت تلك الآلة
محلا للحس اولم يكن والاشيا المدركة ينقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك
والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني
فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان
الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية
مستفادة منها اولم يكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة
الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة اي المتمثلة
نفس حقيقة الشي الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون مثالا حقيقته مرتسما في ذات
المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر
القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال
الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثني عشرة قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات
التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما في شكل المنحنيات ليتبين الخلف
فيكون تلك الحقيقة مما لا يحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت ما يدرك
علم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فابطال القسم الاول
تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله او يكون مثال
حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشي الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان
ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا

الكلام فيها لا الى نهاية لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى
المدرك نفس الادراك ليندفع عن بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل
عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس موجودا في
الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف
فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي
وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك ولذلك لم يحتج
فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انها حال
للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيها الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن
حقائق الاشياء كثيرا ما يريدون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء
المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير
التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة
من قولهم النفس يدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك
الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا يدرك
الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجعلوا اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على
ما فهموه لا ما قاله الحكماء كما سيجيء بيانه في موضعه ومن اعتراضات الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا
وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة
قائمة بانفسها كما قال افلاطن او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا
لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول
ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي الجهل بالاضافة فلا يوجد فيها المطابقة
وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا
وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المناقضة لانفسها

موجودة في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة
المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس مستبعدا فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان الصورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية
للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة
المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتاهما او لاحتمال
ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة
فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك
مع مجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس
بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه
يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل
يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات
الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من
يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة ينطبع في النفس
ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا
القدر يقتضي التعسف ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية
فانما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا يدرك الا اذا كانت موجودة
فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى
واحد انما يختلف باضافته الى الحس والعقل فاذا دلت بينة في موضع على كونه
امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان
ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع
ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة
فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن

ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارة والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية يجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاج بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله للشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاضر لما حضر عنده وغير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل محض وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة واما قوله فلانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا ويدل ذلك على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يقع اذا لم يتحقق ان ذاته باي وجه حصل في ذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا فيكون هو ايضا ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا

بالذات وغيره ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال والجليدية والادراك يكون في الحس المشترك وفي ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج والجواب ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيها الاول دون الثاني فهذه جمل الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيما ذكرنا وفيما سيأتي بعد كفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب

الشيء قد يكون الخ لما فرغ عن بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض تلك الهيئات لا ينفك ذلك الشيء عنها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا

يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو فقط الا من حيث هو شيء آخر
سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات
بعضها في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين
والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار
لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال ولذلك
يخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في
سائر كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي صلحت لان
يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في ذلك بانضياف معان
غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني فلا يلزمها شيء من تلك المعاني من
حيث هيتها فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئيا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا
لا تباين عمروا بالانسانية ولا بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباين بتشخصه المادي
ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا
فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا
اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما مثل
بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن المهية
بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والمهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة
عن المهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزول وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي
عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع
سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في
الموضوع يكون جزئية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها
لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر
على انتزاع صور مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصور التي في نفس
زيد مثلا لا يمكن ان يكون خبرا من هية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده
فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا يشترك فيها واجاب بان الانسانية الموجودة

في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي
مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا سماه المتقدمون
كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذا لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة
مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد
ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست
هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما لا يكون نفسها
بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة
واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى
تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة
ولا لان يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه واي
واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدرك زيد حصل في عقله تلك الصورة
بعينها فهذا معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى
الاشتراك منتزعة عن اللواحق الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق
الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شيء آخر يدرك به شيء آخر
وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكر في هذا الفاضل
حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها
المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه مع
تحققه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا يوجد في الخارج
قوله واما ما في ذاته الخ الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق
الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عما يغاير ذاته
بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته وهذا التصريح بان لوازم المهية ليست من الغواشي
الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر الا بالمهية وهو معقول لذاته لانه لا يحتاج الى
تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه
معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقلة تحتاج الى عمل يعمل بنفسها كالفكر
مثلا ليصير عاقلة له فالضمير في قوله بل لعله يعود الى العقل ويحتمل ان يعود الى المعقول

لان ذلك الشيء من شانه ايضا ان يكون عاقلا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله
بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه
ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون
معقولا بذاته بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا
بل هو من القسم الآخر اعني عما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه
لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر المراد من المادة
ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كالخشب للسرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما
بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لا ينافي
تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشك للخشب فقد عقلها فليست هي مما نعة
عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل
هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته
فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا
يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بفعل يفعل به ذلك الغير وهو الانتزاع
اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة
حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل به لتصير معقولة والحق ان المادة ههنا هي الهيولى
لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير
المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من
حيث هو كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يوخذ مجردة عن اللواحق
المشخصة وح يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما
كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل
عامل كما سياتي بيانه اشارة لعلك الخ لما فرغ من بيان انواع الادراك
شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة و
باطنة واما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان
بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب
لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولما سياتي من احوال النفس

الناطقة

الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على بيان اثباتها
وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك
والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى معاني والمعينة
اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها و
اما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما المدركة الصور واما المدركة المعاني فهذه
خمس قوى الاولى مدركة الصور ويسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة
بالتادية اليها والثانية معينها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة
في المدركات ويسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني ويسمى وهما
ووهمية والخامسة معينها بالحفظ ويسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة
وان كان المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها
وابتدا الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي
بالمتعلمين عما اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله اليس الخ هذا بيان
الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما معا
بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل
الى قوله انما يودي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي
كخط والنقطة المتحركة يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما
ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها
فيهما لكون الحركة غير قارة فلولا شيء آخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على
وجه تتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير
خط فاذن ههنا قوة يبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها يجتمع المحسوسات
فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما
ذكر ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح
على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء
بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال
التشكل السابق فيتصل التشكلات ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان

القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون
ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهاني والتجربة لا
يفيده والجواب عن الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده يقتضي الخلاء
فان الشكل انما حدث في الهواء لنهايات المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات
بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول
بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان
يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج
قول بمشاهدة ما لا يقابل البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة
يحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده
بالمشاهدة الباطنة وهو ظ قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال
للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل مغاير للحافظ لحجتي ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولمثال وهو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن
ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس
التي يفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع الحفظ والقبول في شيء واحد لا يدل على
وحدة مصدريهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما
افتراقهما في صورة فيدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس
ليس بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا
واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس
المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان
والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها
وذلك كالابصار الذي هو ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون
اللون مشتملا عليها واما النفس فانما يتكثر فعله لتكثر وجوه الصدورات عنها
قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في
صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث

ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو لا يحفظه فان ذلك يدل على
مغايرة القوتين بالضرورة قال الوجه الثاني ان الاستحضار للصور والذهول عنها
من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول الصورة
في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما
وهذه ايضا ضعيف لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك
ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون الصور
حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا
القوة العاقلة ليس لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم
حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظة للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر
هو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصولها في الآلة والصورة حالة الذهول
غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات
فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة
واما قول الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا
بقوى جسمانية وتقريره انها لا يدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها حين يحكم على ابيض بانه ذو حلاوة من قوة يدرك البياض والحلاوة
عند ادراك الآخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على زيد
بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم
منه ان يكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة
لهما ولكن لاحدهما بآلة وللآخر بغير آلة قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك
علمي بالضرورة اني اذا ذقت طعاما ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان
يقال بل هو العصب او الكعب واذا ابصرت شيئا قلت مبصر المرئيين احدهما بالعين
والآخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان
طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاطا او انطباع كل واحد في جزء وهو في
غاية الصغر والجواب عن الاول انكما ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق

وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عنبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس
الامور الذهنية على الخارجية ـــــ وايضاً الخ هذا بيان اثبات الوهم والحافظة
اما الوهم فهو يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم تتادى من الحس اليها كادراك العداوة
والصداقة والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود
قوة يدركها وكونها مما لم يتادى من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها
في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان
الانسان ربما يخاف شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وبما يخالف عقله فهو غير عقله
واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظ واما
قول الفاضل الشارح الصداقة التي بين زيد وولده كلية فيجاب بان يقال هب
انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في اشخاص جزئيات
الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما
بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا في مثله ـــــ ولكل قوة الخ ذكر علماء التشريح
ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ
قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم تلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج
الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان
فيفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته
الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة
في ثبتة في الفلك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج
الخامس الذي منشاه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم
من الدماغ والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا
ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ
والنخاع الذي مبدأه ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك
هي الروح المصبوب في مبادي عصبة الحس لا سيما في مقدم الدماغ فان الحس المشترك
كرأس عين يتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة
للحس المشترك والخيال الآن ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره

اخص

اخص وانما تتادى الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب
الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح
فسر التادية بان يسري الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل
ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة عن ادراك
النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذي هو مبدأ
مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق يسري فيها الكيفيات
فان الكيفيات لا ينتقل عن موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتاخر عن ملاقات
الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافة بل هو لاتصال الارواح بمبدأ
واحد مجتمعة في موضع يعدها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظ ـــــ والثالثة الوهم الخ
قال الشيخ في الشفاء صفة القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس
فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر
الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله آلتها هو لكونها مصدرا لاكثر
الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها
المتخيلة على ما يجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة ـــــ وتخدم هل الخ
معناه واضح والمراد بالخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم
بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتركيب
والتفصيل بطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا
استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن
الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها
لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشيء الواحد
يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر بحسب
الآلة او كلاهما بحسب الآلتين ـــــ والباقية الخ هذه هي القوة التي تسمى
حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوة ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل
الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل

الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره في القانون واقول ان الشيخ
ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة
المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك
مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة
يسمى ايضا متذكرة فيكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها
لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة
بجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن
باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك شيء ادرك في وقت
آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر هذا الفصل والاسترجاع طلب تلك الملاحظة
بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هو مبدأ فعل مركب من افعال ثلث قوى
متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ
قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس وبيان كون
القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها
حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما يعمل في الصور والمعاني
ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاظه و
ذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا
متصلا به وهذه القوة المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى
والمعنى هي كانها القوة الوهمية بالوضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل ليصل الى
الحكم وقد جعل مكانها واسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة
وهذا الحكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة
بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك
والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين
قطعا وهذا شيء لا يخفى على مثل الشيخ فاذن ليس المراد من قوله الوهمية هي بعينها
المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحدة كيف والمتذكرة التي هي
الحافظة على ما ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها موخر الدماغ

بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب اليه
التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك
جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية وانما هذا هذا استدلال متعلق
بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين المدرك
والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز بعد التميزات الحكيم فالقوى عند الاطباء
ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر وآلته البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن
الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا يدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء
لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال
هذه المواضع لانها آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ
لم يثبت بهذا الاستدلال الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة
بالارواح المحصورة في تلك الاعضاء او بشيء اخر لانه بحث آخر ثم اعتباره
هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها يفيد معرفة
منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية الالهية المقتضية
لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية
الى الروح دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومناسبة قال الفاضل الشارح الاستدلال
بكون الحس اللطيف مقدم الراس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك
في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق
في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك
اولى من جعله في موخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ
وان ذكر قبل هذا ان آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه
في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس اللطيف هناك صريحا بل ذكر
فائدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن في قول هذا الفاضل ان السمع
في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية من
الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ويلي مقدم الدماغ لان اكثر عصب
الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع منبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة

المقدم اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس
عن الاعصاب الدماغية بهذه القسمة منبتة بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ وبه
حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتأخر عن الذوقي
هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للنخاع المذكورة
في كتب التشريح لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس
الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها الفاضل الشارح على ان
النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وحكم
بها الفصل فهي خالية عن الفائدة لانهم معترفون بذلك لا انهم يذهبون الى انها
مدركة للمعقولات بالذات والمحسوسات بالآلات واذا تقدم ذكر ذلك
مرارا فلا فائدة في التكرار ... واما نظر الخ يريد ذكر القوى الذي يختص
الانسان بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت
متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع
وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما تختلف
بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها اصناف
والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى
فمن قواه الخ قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن
الموضوع لتصرفاتها مكملة اياها تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما
فوقها يستكمل في جوهرها بحسب استعدادها ويسمى الاول عقلا نظريا والعقل
يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدأ بالاولى لانها اظهر
فالشروع في العمل الاختياري يختص بالانسان لا يتأتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل
في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذائعة
او ظنية تحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي
من غير ان يختص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك ثم
ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى الراي الجزئي الحاصل
بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده ... ومن قواه الخ

اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم
الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل
والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة
ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي
حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة
يسمى عقلا بالملكة وهي عندما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية
بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية هي العلوم المكتسبة ومراتبه تختلف
في تحصيلها فمنهم من يحصلها تشوقا لنفسه اليها يبعثها على حركة فكرية تشاقه في طلب
تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق
او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة
الاخيرة ذو قوة قدسية سيجيء اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة
فيسمى عقلا بالفعل وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية
بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك
المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد وانها مستفادة من عقل فعال
في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد فان
كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها وقياس عقل الناس في استفادة المعقولات
الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وبعض
نسخ الكتاب توجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو والكاف
والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة
القدسية وذلك سهو يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشأ هذا السهو
وجود الواو المذكور الفاصلة بين قوله او بالحدس فهو رتبة ايضا وبين قوله ان
كانت اقوى وهي زائدة الحقها النساخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين
وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فيهيأ

بالكتاب الثاني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا
تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارة المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنوراسه تعالى
وهو قوله عز من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح
المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة
لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره
من يشاء ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم مطابقة لهذه المراتب
وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسر الشيخ تلك الاشارات
بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة
للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل
بالملكة لانها شفافة في نفسها مستعدة للنور اتم قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة
لكونها مستعدة لان يصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت
بالحدس لكونه اقرب الى ذلك من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار
بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى
الفعل ونور على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة
لها نور اخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور يكتسبه
والنار بالعقل الفعال لان المصابيح يشتعل منها قال الفاضل الشارح وانما
قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها
بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل
واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكر لكن العقل المستفاد هو الغاية
القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما تقدمه من القوى الانسانية
والحيوانية والنباتية تنبيه لعلك الخ لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات
الاولى الى الثانية اما بالفكر او الحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما
فقوله في تعريف الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الى ان
الفكر يكون في الجزئيات اكثر لا انها في الكليات يكون مستعينة بالفكر وهما
يتغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور

والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية
فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى
وغيرها فربما انبتت وربما تادت ويتم اذا تادت بحركة اخرى من الحدود الوسطى
الى المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى دفعة
وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود الوسطى كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء
كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة
الاولى وبقوله يتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما
يتمثل مع المط من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتات
ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا
وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق
الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية
مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط
في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المط ثم قسم الى ما يقترن بشوق فيتقدم الشوق
بالمط على الشعور بالاوسط والى ما يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة
المتن على التناقض الصريح تنبيه ولعلك الخ يريد بيان امكان وجود القوة
القدسية وتقريره ان للحدس وللفكر مراتب في التادية الى المط بحسب الكيف والكم
اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطوها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول
يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن
الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد نقصان وكمال وحد
النقصان هو ان ينتهي الى فكر ينحص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل للشخص ما
يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف على
وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا
فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظ فان اشتهيت الخ يريد اثبات
العقل الفعال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية ولما تقدمت
اشارته الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل

لازدياد الاستبصار ولما كان الحط مبنيا على مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة
معقولة فهو ليس بجسم ولا جسمانى وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما
جسم واما قوة فى جسم ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما يسياتى ثم شرع فى
تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشئ وجود صورته فى المدرك على ما مر والذهول عنه مع
امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها
اى وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب
جديد كما كان فى اول الامر فههنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة
حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان الذهول والنسيان
واحدا اما القوى الجسمانى فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا وللآخر حافظا
لكون الاجسام قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سياتى فاذن يجب ان
يكون شئ غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك
الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن
ان يكون نفسا لان النفس من حيث هى نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل
بل بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانى
ولا بنفس هو العقل الفعال فانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام
صورة فيها تذكير لما ذكره من قبل وان الصورة اذا كانت حاصلة
فى القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى حال حصول الادراك بالفعل
ارايت الخ بيان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك
تقتضى تجددا ما لتلك الصورة فيجب اذن الخ نتيجة لذلك
اما فى القوة الوهمية الخ اشارة الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية
ولعل الخ اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها الى الحافظة
فبقى ان ههنا شيئا خارجا عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك
واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات ولما
قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا ادعى
جوهر عقلى بالفعل اشارة الى ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلى

بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم لانه جوهر غير عقلى والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها
جوهر عقلى لا بالفعل بل بالقوة واذا وقع الخ اشارة الى تخصيص بعض الصور
المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة لها دون سائرها والاحكام التى هى علل للاستعداد
الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات
الكلية المناسبة المتادية الى المدرك الكلى واذا اعرض الخ اشارة
الى حال الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شئ بالنفس المستفيضة
عن المجردات وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى
السبب الذى يختلف حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان فى القوى الجسمانية
انما كان لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ من العقل الفعال فسبب
الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذا هيئة يتمكن بها من الاتصال
بالعقل الفعال فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة
الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد تقدمت
الاشارة اليها والى جوابها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم
على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما فان كل مؤثر فى شئ لا يجب
ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا هو عندهم علة لحدوث الالوان
والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت على
تجريده وسياتى البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات
بعد الذهول عنها مشاهدة دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظها
هذا الاتصال الخ لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل
الفعال والعلة القابلية هى النفس شرط ان يحصل لها هيئة الاتصال اراد ان يشير
الى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس التى هى استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك
ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغى ان يكون علة ايضا حادثة
كذلك بازاءه قدم ذكر قوى النفس المرتبة المتجددة التى هى العقل الهيولانى والعقل
بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هى الاولى منها وهى الاستعداد
العام الانسانى والمتوسطة هى الثانية وهى كاسب الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات

الاولى التي هي مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة
المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وتهيئة النفس اللذين يجب حصول الصورة معها
اقول هذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين
الحدس والقوة القدسية اكثرها تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية
اللتين الخ انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال
فاراد ان يبين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف
النفس في الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو في المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك
الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة على ان تدركها ويتصرف فيها بذاتها فان
النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية
المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في المثل
وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فيكتسب النفس بتلك التصرفات اعني
التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش
بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها فانا اذا
احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في الجزئيات هي المخصصات
للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات لان
تلك الصور لا ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل يرتسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني
ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك
بمعنى عقلي كتصور الحدود والرسوم واللازم وهذه حال التصورات والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد
عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب ان اشتهيت الخ يريد بيان
ان النفس الناطقة وبالجملة ان كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي
وضع قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم بالتجريد اولى
الا انه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانيا احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر ساير البراهين في النمط

المذكور واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين اولا
انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت له كمالات يصدر عنها
لذاتها من غير توسط آلة وكمالات يصدر عنها بتوسط الآلات واراد في نمط التجريد
ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية
ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسما او جسمانيا بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك
النمطين في البحث عن تلك الكمالات بغير قصد على ما يتضح في موضعه ولم يورد ما ذكره
الشارح هناك شيئا مما يجب ان يبين هناك قوله انك تعلم الخ اشارة الى تمهيد
اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضي
والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله
وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما
الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني
هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع والمحل واشار الشيخ الى هذين القسمين
بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم
الى اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته والمحل
المحل الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو كذلك المحل
بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحل من
حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحل من حيث هو سطح
بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي اضافة
مثلا لا يحل من حيث هو جسم بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالآحاد
فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو المحل الذي
يحل فيه شيء من حيث هو كذلك القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه السواد او الحركة او المقدار
واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى اكثر مختلفة الوضع لا يجوز
ان تقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقارن المحل

المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه بهذه المقارنة بل انما يقع عليهما اسم
المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات الخ لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه وهو التيام
كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما
قيد بالفعل لان الشي الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل
فيكون هو بعينه غير منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات
غير ممكن على ما سياتي ومع لزومه المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت
متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود فيه لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن
ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث
هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا
الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه
بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث
هو واحد وهو مح فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل
جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا قوة جسمانية
ومحل المعقول الواحد محل سائر المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية و
لا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله
فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا عن انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي
انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس
الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض
غير منقسم بالفعل هف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يمكن الا في
الوهم وذلك كالجسم الذي هو ينقسم الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي
هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع
ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزئياته
فلذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق

الحق فيهما قوله او لعلك الخ الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين
المذكورين وهو ان يكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء
متشابهة كالجسم الواحد وح يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والشيخ
نبه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين
وجب ان يكونا متشابهين للمجموع ايضا فلا يخ اما ان يكون كون كل واحد من القسمين
مع الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده
معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده
معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فبط من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من
القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط للمشروط ويلزم من
ذلك ان يجتمع من القسمين شي ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الهيئة بزيادة
في المقدار او العدد وكشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث
هيئة المتشابهة لهما هف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول
جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هف
والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته
حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه معقولا هف والشيخ اشار الى القسم الاول
قوله اذا ان كان الخ واشار الى الوجه الاول قوله فهما مباينان له مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني قوله وايضا فيكون المعقول الذي
انما يعقل بشرطين واشار الى الوجه الثالث قوله وايضا فانه قبل وقوع
القسمة يكون تمام اجزائه منقسما فاقدا للشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثاني فهو
ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو في نفسه معقولا وكل واحد من
القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي تقبل القسمة الى اجسام فبط ايضا لكون
الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا وكمقارنة ما يقبل
القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصورة المعقولة انما يكون مجردة
عما يقتضيه غير ذواتها هف واشار الشيخ الى هذا القسم قوله وان لم يكن شرطا
والى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة قوله فالصورة المعقولة عند القسمة

المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخولا في تعيّن معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هي ملابسة بعد لها والى
الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار قوله وكيف الخ وذلك
لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل من كفاية فان احد القسمين
ان كان مشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة
التي فرضنا مجردة كانت منشاه بعد مهية غريبة من جهة اذا اعتبر حصول من الغضبيات
احد القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبرتا المعقولية بعد حذف احدهما منه و
اختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض الا للماديات فهي تقتضي
وضعا ما لا محالة قوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة الى الخلف
واما الصورة الخ لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه
بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم والفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا
بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة
لهيآت غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى يدرك في
مادة او جهة لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما
على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى غير جهة الانف هيآت غريبة
مادية يقارنهما وتلك الملاحظة تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورسمها الخيالي في
ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم هو الاثر اللاحق بالارض و هو
بالمحسوسات اولى لان الحس انما يحدث اثر الشيء والرسم هو الختم اعني احداث النقش
الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي يختم به البيادر
رشما وهو بالخيالي اولى لان صورتها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس
وفي قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر
منه بطلان قول من ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعترض الفاضل الشارح بان الصورة
العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر وقد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة
العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متحيز
فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست

بحال في متحيز ليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحته تتوقف على مطلوب لا يثبت بحجة
اخرى والشيخ قد اورد ايضا تلك الحجة في اكثر كتبه حتى المختصر الموسوم بعيون الحكمة
لكنه اورده على وجه اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اورده هكذا
الصور العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا
الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج
وجوب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراض المتنفذ
من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار
فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب عنه لان الهيولى انما تحصل مع كونها
ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصير ذات وضع البتة وقوله ان
ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية
جسمانية والجواب عنه انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل بغيرها
او لعلك الخ الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين المذكورين وهو
ان تقسيم الصور العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات انما يكون
باضافة زوائد معنوية اليه فتلك الزوائد يكون اما مقومة لمهيات الجزئيات او غير
مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني
بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان
وغيره وان لم يكن مقومة كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها
الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كانت كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي
الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض الى السودان
والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد
بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون
معقولا بل يكون محسوسا ـــــ اذ قد يجوز الخ هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه
وهو ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة
لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق
يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولى اعني الحيوان

فان المعقول الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان
والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم
الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعهما حاصل معنى الانسان و ايضا
لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان او الانسان المعقولين نسبة
الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به
على تجرده محلا ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه تشككك فيه قبل
هذا من قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذي
لا ينقسم كجنس العالي اولى بان يجعل البسيط الذي استدللنا به لئلا نعرض شك من وجه
اشارة انك تعلم الخ يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قائم
بذاته فهو عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شي يعقل شيا فانه يعقل بالقوة القريبة من
الفعل انه يعقل صغرى قياس وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب
بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي
يقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء فالمراد ان كل شي يعقل شيا فله
ان يعقل بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشي وذلك لان تعقله لذلك الشي
هو حصول ذلك الشي له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشي هو حصول ذلك الحصول
له ولا شك ان حصول شي لشي لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له ولا شك ان
حصول شي لشي لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل
الشارح استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول
المفارقة ليس شي فيها بالقوة على ما سياتي فهي انما يعقل بالفعل قال وكان من الواجب
ان يقول فانه يمكن ان يعقل بالامكان العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية
اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة حتى على دائم العدم من غير
ضرورة فلذلك لم يعبر الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة القريبة
التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشي يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من
المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة فهو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث
يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى ذاته لا بنافي

ذلك فهذه صغرى القياس وقال الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس
فيدل عليها قوله ولذلك عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشي يعقل
منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول هو علم بتصور
الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فهو قوله فكل ما يعقل
شيا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شي يعقل شيا فله ان يعقل متى شاء
كون ذاته عاقلا لذلك الشي وكل ما له ان يعقل كون ذاته عاقلا لشي فله ان يعقل ذاته
فكل شي يعقل شيا فله ان يعقل ذاته وكل ما يعقل الخ يريد ان يبين ان كل
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شانه من جهة
ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه
مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل
فان كان الخ هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل
معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج
الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله الكلام الخ قد ثبت
فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشي معقولا وانه انما يصير معقولا
بتجريده عنها وكل شي يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان
قائما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشي ومنيته اي ابليت
وقوله او شي آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل
اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان كانت يعقل اذا كانت قائمة بعاقل آخر وان
كانت يعقل اذا كانت قائمة بذاتها قوله فان كانت الخ اي اذا كانت
حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بغيره لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها
الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول
الصور العقلية عنده وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم
تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما
يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره
ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشي فهو معقول بذاته

قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون
عاقلا بالامكان وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته
لكن امكن ان يعقل غيره وبيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله
لذلك الشيء وكل من امكن ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل
مجرد يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا
مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره
وصحة هذه المقارنة لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة
فيتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتاخر عنها
فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا
المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه اراد ان يجعل الحكمين المذكورين
في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني
بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره
بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس بديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا
مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة
للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ
في هذا الفصل بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية
والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب وكون
ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها
في نفسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره
فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيئا آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك ومن يكون
ظاهر مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود لا يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة
ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي
مقارنتهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره
ثم قال وان سلمناه فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه

حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا
اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا ويكفي فيه صحة مقارنة لمعقول واحد واما اثبات
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة
ثم قال ولئن سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطة
بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تاخر صحة الشيء
عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال
ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع
عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة
وباقي الجواهر بالعكس فاذا ثبت ذلك كان توقف حصول صحة مقارنة المجرد لغيره التي
هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة
وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محذور وبتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا
على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي
لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على
صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولئن سلمنا
ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن
صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني محتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي
حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث
هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه
فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الى
تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم على الانسان باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج
لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد
لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهية ثم قال ولئن سلمنا الصحة في الخارج فلم
لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها
من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب
عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد ولعلك الخ قد تبين من قبل ان

نقول ان الصورة الادمية والقوام اذا حدثت في العقل لا اعتبارها الا مع قابليتها لانها انما تعقل هم

المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول ثم اورد في هذا الفصل سؤالا عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة لانها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا يصير عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم وقوله. فهو ايضا الخ والجواب ان تلك الصور لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء واحد لقبول الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل للآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما عاقل للآخر بل العاقل لهما هو الشيء المتقوم بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فهي غير مجردة والمادة مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان له بالامكان العام ان يتصور به ويعقل فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور لاشياء يختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وح يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى من الآخر فيقتضي اختلافهما بالماهية او عكس هذا الحكم غير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلافهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف ذلك وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر بحسب هيئته ويجب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال

ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصورة لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وهذا اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى مشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين يصح تقارنهما في محل يعرضان به ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد الشيئين لا اختصاص له بالقابلية ولا للآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على قوله كان له بالامكان ان جعله متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر زائد على المقارنة وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل بسبب بالغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات لذلك الجوهر ويصير الجوهر متجردا عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة وهم وتنبيه او لعلك الخ لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات عند كونها قائمة معها مقوة عاقلة بعقلها على صحة مقارنة اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي ينفصل بها عن المرتسم من

معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها متعلقا لامر خارجي وقد مر الفرق
بينهما والاشخاص انما ينفصل عن المهية النوعية بزوايد ينضاف اليها ولم يذكر
الشرط اللاحق من حيث تخصيصها التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا
الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين
اورد مما جميعا ... فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما
ان يكون لازما للمهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة
العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط
والقسم الثاني ينقسم ثلثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما
القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازما للمهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة
سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا التقدير يكون التمسك
ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد
عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فقط لان الشيء يجب ان يستعد
اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها
اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد
للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم الثاني منها
فهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة فقط ايضا لامتناع
حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول
الاستعداد قبل وجود المقارنة يقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد
بحسب المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون مجردة
عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير
ذاتها وح يسقط الشك ايضا ولنرجع الى المتن ... ان هذا الاستعداد الخ
اشارة الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان المهية سواء
كانت في العقل او في الخارج ... وان كانت انما يكتسبه عند الارتسام في العقل
اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل وان لم يكن

بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل بما معقولان فهو ايضا
مقارنة المهية لمعقول قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والثاني في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله
يكتسبه والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل
الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له قوله
فيكون الخ اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون جواب الشرط المذكور
في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد
مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين
فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد ذكر احتمالين ثم ارتفعهما وترك المتن غير مفسر
قوله اولم يكن الخ اشارة الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في
قوله وقد كان تامة بمعنى حصل قوله وهذا كله تصريح بفساد القسمين المذكورين
والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة قوله فيجب الخ اشارة الى القسم
الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للمهية قوله
بل لعله الخ اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة
هنا قد تم الجواب قوله وكذلك الخ وهذا جواب شك آخر تقريره ان يقال
المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا
لمقارنة فصل آخر كالصهال واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون المهية المعقولة
عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند كونها قائمة بالقوة
العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعة الجنسية مستعد
لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان
لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم
المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة
الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية
بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته
الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك

فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة
اعراض يلحقها لحوق شئ غير محتاج اليه اى انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد
مادامت على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التى
نحن فى قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهى باستلزام
استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه الكلى الخ
هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه فى الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه الخ قد تبين
فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا
لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل
اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضى
لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما تقتضيه ذات الشئ ولا يمنعه
مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم
بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو كذا معقولا عاقلا
لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه
كالنفوس المفارقة بالذات التى يتم افعالها بالتصرف فى الماديات لا يكون
من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك
ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وهيهنا قد تم الكلام فى ادراك
النفس وبقى الكلام فى تحريكها خاتمة النمط تذكير الحركات عن النفس تنبيه
لعلك الخ ومعناه ظاهر قوله اما حركات حفظ البدن وتوليده فهى تصرفات
فى مادة الغذاء يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التى تفعل
افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التى مبادى تلك الافعال وهى التى يسميها الاطباء
قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها
من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد فى الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع
وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها فى افعالها
وخادمة لقواها وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات
الموجودة فى البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن

لولا شئ يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال
النفس به فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة يجذ ما يشبه بدن
المركب بالقوة وتحيله الى ان يشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهى قوة لا يخ
ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الى الانفكاك ولم
يكن من شان القوى الجسمانية ان يحفظها على الالتيام ابدا كالنسيان بيانه وكانت
العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دايما بقدر بقاؤها بتلاحق الاشخاص
اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل
التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد
وجعلت نفس الاخر ذات قوة تفرز من المادة التى تحصلها الغاذية ما يحملها
مادة شخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المفرزة للتوليد لا محالة اقل من المقدار
الواجب للشخص الكامل الذى تفرز عن شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة
تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفرزة فتزيد بها مقدارها
فى الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن
النفوس النباتية الثابتة انما يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان حاصلا
ويكمله ذلك اذا كان ناقصا ويستبقى النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية
والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوى انما يتم بتصرفها
فى مادة الغذاء قوله ليحال الى المشابهة سد البدل ما يتحلل اشارة الى غاية فعل
الغاذية قوله او ليكون الخ اشارة الى غاية فعل المنمية قوله او ليختزل من
ذلك فضل بعد مادة ومبدأ الشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة قوله وهذه
ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود
القوى قوله اولها الغاذية الخ اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية
لتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب
الذى ذكره والثانية القوة المنمية الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد
معا محتاجين الى كثرة المادة المتصدق تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء دائم
لانه يتعلق باكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص متعرضا للفنا

فعل الانما متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة فى تحصيل المادة . فان الانما غير الاسمان النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد هو الازدياد الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذا اليه ويفترقان باشيا منها التناسب فى الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو تختص بجميعها والسمن تخالفه احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن . والثالثة المولدة للمثل هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الى اجزا مختلفة كالاعضا وهى التى تسمى مغيرة اولى بالقياس الى التى تغير الغذا اخذمة للغادية والغادية والمنمية تخدمان المولدة كما قد مر لكن النامية تقف اولا الغاذية فى اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزا الرطبة فيها فيعمل المنمية فيما فضل من الغذا ثم يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما يحصل مساويا لما يتحلل وح يقف المنمية . ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند القرب من تمام النمو توزع النفس للتوليد فيقوى المولدة ملاوة اى حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اى حينا وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شئ تتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا . ويبقى الغاذية عاملة الى ان يعجز فيحل الاجل انما تحل الاجل عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزا او انحراف المزاج عن الاعتدال وانطفا الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها . واما الحركات الاختيارية فهى اشد نفسانية يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التى تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هى التى تصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادة يرجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية لانها فى النفوس الارضية تصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات

مبادى اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات هو القوى المدركة وهى الخيال والوهم فى الحيوان والعقل العملى بتوسطهما فى الانسان ويليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوة المدركة وتنشعب الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملايمة فى الشئ اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشئ المكروه او الضار و يسمى غضبا ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة وكان الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس فى القوى المحركة هو هذه القوة ويليها الاجماع وهو العزم الذى يجزم بعد التردد فى الفعل او الترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه و كارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما ويليه القوى المنبثة فى مبادى العضل المحركة للاعضا ويدل على مغايرتها لسائر المبادى كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهى المبادى القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها ويتساوى الفعل و الترك بالنسبة اليها . ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور مذعنا منفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادى البعيدة ينبعث الخ اشارة الى قوة الشوق المتوسط بين القوى المدركة والاجماع فيطيع الخ اشارة الى المبادى القريبة المذكورة . فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك لآمرة اشارة الى المبادى الثلث لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هى هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق . الجسم الذى الخ يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة والطبيعة هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة

لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا يطلبه ووجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض
يوجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع بعينها
وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية
وانما لم يحتمل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستديرة طبعا
لا عن ميل خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة المعنى الحسي الخ
هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل على حكمين احدهما ان الارادة التي
يطلب معنى حسيا كلقاء زيد بهذه اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزئي محسوس
والارادة التي يطلب معنى كليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اي متعلقة
بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الذي يحمل على كثير
غير محصور سواء كان معتبرا بواحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى
عقلي ولا يضره في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى
الذي يطلق على كثيرين ربما يكون جزئيا كقولنا كل واحد من هؤلاء الناس
اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والحكم ظ حركة الجسم الاول الخ
يريد ان نفس الفلك التي تصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة عقلية كالنفوس
الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده
وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض
لساير الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب
طبع او ارادة او غير ذلك لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته
لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل
لشيء آخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فاذن
الحركة ليست من الكمالات المط لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال اول
لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كمالها المنسوبة
الى الاول هو تاديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مط لذاتها ولما تقرر
هذا فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات
المط لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة

نفس الحركة وليس الاولى الخ غاية الحركة اما اين معين او كيف او كم كذلك
والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف
الحركات ممتنعة عن الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى للارادة
الا الوضع المعين الذي تطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه
طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين موجود
مفروض للارادة يتجه اليه بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل
كلي فهو مع كليته تعين يمتاز به عن ساير آحاد ذلك الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب
ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي واما كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة المتوجهة
اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فان حط
ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يغير
كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في
المقدمة فاذن ارادة الجسم الذي هي مبدأ الحركة الوضعية عقلية وتحت هذا سر
الظاهر من مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته
المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التي يستكمل نفسه هو عقل غير مباشر
للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر
فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي من شانها
ان يجب لها ما من شانها ليس من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان
يكون للفلك نفس مجردة كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر
التحريك فيكون ذا ارادة عقلية وتصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان القول
بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر
والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربع
مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول
في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما
نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها نيل
ضرب من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك

النمط حين تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
فربما لاح لك سر واضح حتى ذا الرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال
هناك ثم ان كان يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية
ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
بل لها معها علاقة كالنفوس ثم ابدانا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر
الراي الكلي الخ يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة
عقلية هي ايضا ذات ارادة جزئية والفاضل الشارح جعل مبدا الارادة الكلية
نفسا مجردة ومبدا الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب
اليه ذاهب قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين
هو آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض
عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهي يدرك المعقولات بذاتها
ويدرك الجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي
باعتبار تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح
به فيما نقلته عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الراي الكلي
لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله الا بسبب
مخصص للحالة يقترن به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان
الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي
ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم قوله والمراد من الحيوان الخ هو ازالة شك
يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان ربما اراد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء
بعينه وذلك لانه يتناول اي غذاء وجده فارادته تلك كلية لانها نحو مراد
كلي ثم انه اذا احضر غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئي عن
الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدا الاول لهذا الفعل هو تخيل
الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كما احس لانه لا يعقل الكليات مجردة
ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي يذكره فيعزم
على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقام ما طلبه

لكونه بالنوع هو هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك لا يدل على
ان كان الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله وكذلك الخ لما فرغ من بيان الحكم المذكور
ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية
وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة يشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود
جزئية يتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود
واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك
الجزء من المسافة التي انفصل بذلك فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء
ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فيقطع الارادة والحركة ويقف المتحرك او لا ينقطع
بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبعثة
عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخيصها ولا يقتضي كليتها كذلك
استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا
يقتضي كونها كلية قوله ولمثل هذا الخ لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية
مع الارادات الجزئية مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال
الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية
بشيء جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مرادا كليا ولا يوجب
تخصصا جزئيا فلا محالة تحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن
ايضا الخ وهذا استشهاد وتمثيله صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلي وتاكيد لما
ذكر فانا نتصور رايا كليا هو قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال
الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي
ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل هذا
الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم
مرادي لاجل المراد الاول الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل
الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق
الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشيء الجزئي متوقف على حصوله المتوقف على
تحصيل الفاعل اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب ان ادراك

الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في
الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول
الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال مبدأ لحصوله في الخارج
ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا
ايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي
الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف يقصدها
وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو الارادة الكلية وانه
انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك و
المسافة والزمان يقتضي تخصيص الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم
معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني مشتمل على تناقض و
ايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معين تناقض قوله الحركة
يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا
حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول وبقي
ثم التزم ان كان دفعة فهو مح وان كان السابق علة للاحق كان ايضا مح لان السابق
يعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية
كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى
جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا نسلم وجهه بان الارادة
لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم يوجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع
ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد
لا يتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده
حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي بعده عن وجود الارادة
لامر يرجع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله
الى الحد الذي يريده تفنى تلك الارادة وتتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد سببا
لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول تتاخر عنها
فيستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار بل على سبيل تصرم وتجدد

والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها
وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال فاذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم
لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه
النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا على وجود النفس بل استدل باستدارة
الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية
يكون كل حركة سابقة سببا لان يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير
ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان
جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه
تخصصت الحركة بسببه واشتهرت انه يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته
الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها
يمتنع ان يقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا يصدر منه حادث الا عند حدوث استعداد
في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال وان سلمنا ذلك ولكنه لا يستقيم
على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا
يدرك العقل وان اثبتوا ناطقة مدركة فهي لا يحرك والجواب على مذهب المشائين
ان النفس الجسمانية يدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو
التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفلكية يدرك العقل بذاتها و
يحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته ينحل بما مر موعد
وتنبيه اما الشيء الذي تشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعدنا
بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه ان تحرك متحرك ارادي الا الطلب لشيء
ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما
بالتخيل الشيء الخ قد ذكر ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل تراد لحصول
وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر
فكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا
النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وما عليها وكان النمط السادس مشتملا

على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فوعدبيانه هناك وانما وقع ذكر
الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على
وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع ان يعلم ان المتحرك الارادي
لا يتحرك الا لطلب شي يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما مشعور به على الاجمال
ليتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا بين الافعال
النفسانية والافعال العقلية على ما يجي في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور
باولوية المطلوب على ما يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون
تخيليا وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم
فان منكري وجوب اسنادهذه الحركة الى غاية مشعور بها يتمسكون باشالها وبينّ
غايات كل واحد ثم اجاب عن شبهتهم وهو ان العابث والساهي والنائم لو
فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به
وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها
جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه بل على عدم شي منها لا بعينه او على
عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب
ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحنا •
والحمد لواهب العقل ومبدع الكل **النمط الرابع** في الوجود وعلله
الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود
المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها بل انما
يكون عارضا لها فاذن هو معلول يستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود
وعلله تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس الخ يريد التنبيه على فساد قول
من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبهة وما يجري مجراهم ممن يذعن
لقوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات
قوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده
محال عكس نقيض لها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون
وجود شي يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يختص بمكان او

وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود يصلح
لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو اما جسم او جسماني
وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود
الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي
مجردة عن الغواشي الغريبة من الوضع والاين والكم والكيف مثلا كالانسان
من حيث هو انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان
محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج
والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحس
مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وح يمتنع ان يكون مقولا على انسان
لا يكون في ذلك الاين ولا ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هف
وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان
الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول
هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او
واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول مشترك
فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة
بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر
واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل
لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق
بين طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ
مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما
مرت الاشارة اليها ثم وتبصر ولتعد ما لا منهم الخ هذا الوهم هو ان يقال انكم
قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله
اعضاء ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما تخيل منه ويحس والشيخ لم يشتغل
بابطال الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بامثال انما يكون خروجا عن
المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة

معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان   انه لو كان الخ لما نبه على ان
في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي
يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا
ونبه ايضا على ان للمحسوسات عللا غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور
المدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظ واما طبايعها فليست بمدركة باحدها
اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعللها هذه فان ثبت وجود
اشيا خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة
كل حق الخ   الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو
الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا
ومنها الوجود الدايم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشي الخارج
اذا كان مطابقا للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار
نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده من اثبات موجود
غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود
في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة
عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح
بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل ذي حقيقة حقه وثبوته كيف
لا يكون كذلك وهذا الكلام تصريح بالمقصود من ما مضى ولذلك سماه تذنيبا
والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ الاول بساير الحقايق في ذلك على وجه
التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على
كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن
حكم ثبت على كل حقيقة   الشي قد يكون معلولا الخ   يريد ان يشير الى
العلل وهي اما علل لماهية الشي او علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشي بالقوة
وهو المادة والى ما يكون به الشي بالفعل وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما
يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم
الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه او كونه علة الايجاد بان يكون الايجاد

لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا
من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من
العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات
لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فقول الشيخ الشي قد يكون معلولا الى قوله
كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل الماهية وانما قال كانهما علتاه و
لم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانهم والمادة والصورة
يكونان للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا بجنس
وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في
الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما
من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الخ اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر
على الفاعل والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع واورد لفظة
قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او
الغائية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بالذات بل يفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول
اعلم انك الخ   يريد الفرق بين ذات الشي ووجوده في الاعيان
كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشي اليها
في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج و
العقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض
هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشي في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهية
كالجنس والفصل وبين ساير العلل اعني الاربع المذكورة   العلة الموجدة الخ
لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على
البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل و
الغاية بساير العلوم وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات
ينقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم

الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده
والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا
القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة
والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشئ الذي له علل مقومة للماهية والعلة
الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال
الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض
تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم و
مادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما يصير المادة مادة
بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب
فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها
والعلة الغائية الخ ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات
ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد
مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني يوجد متاخرة بوجودها
عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها
فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة
انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي
علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية
يكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور قول
الشيخ وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير
البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال
الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة
للموجود ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب
ان الطبيعة ما لم يقتض لذاتها شيئا كاينا ما مثلا لا يتحرك الجسم الى حصول ذلك الشئ

فاذن ذلك الشئ مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشئ لها بالقوة وشعورها
لها قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها ان كانت علة اولى الخ
العلة لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة
لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية
لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود علة اولى فهي
علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل صورة او مادة مما علتان لتحقق اي معلول كان
في الوجود كل وجود اذا التفت اليه الخ يريد قسمة الموجود الى الواجب
لذاته والممكن لذاته والفاظه قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته و
القيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو اسم من اسماء
الله تعالى ما حقه في نفسه الامكان الخ يريد بيان ان الممكن لا يوجد
الا لعلة غايرة وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج في ذاته في ان يكون موجودا الى
غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فا
الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني
وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة
الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شئ او غيبته الى ان
الحق هو القسم الاول اما تسلسل ذلك الخ يريد اثبات واجب الوجود
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب
واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب
او يدور الاحتياج او يمتد الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المط ولا
الثاني لانه ظاهر الفساد وبسبب اخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان
يبين لزوم المط منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
محتاجة الى شئ خارج عنها يجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان
عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول
في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول ان
الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها بد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الآحاد الممكنة

وكل واحد منها وكل موجود مغاير لها ولآحادها وجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا
هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على
المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك
عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فلو حصل
التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ لم يتعرض له
فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكرها في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مناقشة
لفظية وهو ان اسناد الشيء الى ما قبله بالزمان مح لانه استناد الى معدوم
فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول
بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الى زمان
يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد
كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل هذا المعنى واما الاعتراض المشهور
وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي ينبغي ان لا يلتفت في الابحاث
المعنوية الى امثاله كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة
خارجة عن آحادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة
الى شيء خارج عنها على وجه ابسط فجعل الدعوى اعم ماخذا بان حكم على كل جملة سواء
كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج
الى شيء خارج وذلك لانها الخ وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى قسمين
احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الآخر وهو ان تقتضي علة منقسم الى ثلثة اقسام
لان علة الجملة اما ان يكون كل الآحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها
واما ان تقتضي الخ بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الآحاد اما ان يراد به
الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل
لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الآحاد ليس
بمقتض للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان لا
يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني

ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل
من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدأ
فعل او استعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول
هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع
شيء ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الآحاد
والجملة والكل شيء واحد واما ان تقتضي علة الخ هو بيان فساد القسم
الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد بالعلية اولى
لان كل بعض نفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية
واما ان تقتضي علة الخ ومعناه ظ وفساد الاقسام المذكورة دل على
صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة الخ لما ثبت ان كل جملة معلولات فرض
فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك
الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبيانه بالخلف
فرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير
محتاج اليها معا او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال
الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما تبين بان يقال
بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة
لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو
كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها
والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك
العلة يجب ان يكون علة ايضا لآحادها المراد كما قدمناه كل جملة الخ
قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت
متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة
عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت
واجبة غير ممكنة كل سلسلة الخ لما فرغ من بيان المقدمات انها لانتاج

المط فذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا
يخ اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول
يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك
الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة تامة بل قطعة من
سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف
فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل سلسلة
منتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المط وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ
تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم
منه المط ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان
المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء الخ
هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف
بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل
والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية
وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذاك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة
في امر مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثاني
ما يتفق فيه واجتماعهما لا يخ اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا
القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من
الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو مح لامتناع كون
الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في
الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا كان لازما للجزء المقوم الذي به يكون الاتفاق
لو جاز التكثر لكان المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه وذلك
وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما الوجود
كالوجود العارض لهذا الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الوجود وذلك الوجود
عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين
بالكلية او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك

عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما
وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق اشارة
قد يجوز ان يكون الخ هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء
سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية للزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل
سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطق سببا للتعجب ومثال كون صفة ما هي
الخاصة سببا لصفة خاصة اخرى كون التعجب سببا للضاحكية ومثال كون ما هي العرض
سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق
بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب
الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات من
الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل
الشارح قد اضطرب في هذا الموضع اضطرابا لسببه ان عقول العقلاء وافهام
الحكماء باسرها مضطربة وذلك لانه استدل على الوجود لا يقع على الموجودات
بالاشتراك اللفظي بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود
واحد في الجميع على التساوي وصرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
تعالى عن ذلك ثم انه لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان
قد حكم بان وجود الواجب ايضا عارضا لماهية غير موجودة تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهية لزمه اما كون
ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على وجود الواجب
ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع
بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك
اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع
الانسان على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل
على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار او بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا
ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف
كوقوع الابيض على الثلج والعاج والوجود جامع جميع هذه الاختلافات فانه

يقع على العلة والمعلول بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها
وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل على الواجب والممكن
بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون
مهية او جزء مهية لتلك الاشياء لان المهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا
خارجيا لازما او مفارقا فاذا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على
السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان
بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي
لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض او الحمرة او السواد
بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها
بالتفصيل لا اقول على مهيات الممكنات بل على وجود تلك المهيات اعني انه ايضا
يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا
الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء
ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها التي وجود الواجب ووجودات الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا اوردنا ههنا شبهة مفصلة
واشير الى وجوه اختلالها اقول في شبهة التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية
الواجب هي مهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما
عروض المهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي
الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب
منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا والجواب باعترفه تمام
واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار
الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشترك مع ان بعضها يقتضي استعداد
الحياة واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف
ملزومات النور والحرارة بالمهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما ظنه لكان
المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم

العروض لا يحتاج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرنا
اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقته تعالى وعلى انها
تدرك وجوده وكيف والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده
لان دليلهم الذي عليه يعولون واليه يصولون قولهم انا نعقل مهية المثلث مع الشك
في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة
فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا يدرك كنهها هو وجوده
الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الاول للكل والوجود
الذي يدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات
وهو اولي التصور وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب
من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة و
كون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك لا للوجود
الخاص تعالى ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية
التي لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا
جزءا منها لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب
ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف
لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية
يصح على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك في
ابطال مذهب ديمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية
في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني
العروض للمهية والاعراض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية
يكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض
على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت المهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة بالوجود
على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وح يكون التالي
في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة
ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا

ان التقدم هو التاثیر لکن المهیة لا یتصور ان یؤثر الا اذا کانت فی الاعیان وح یکون کونها فی الاعیان اعنی وجودها شرطا فی صدور وجودها اعنی کونها فی الاعیان عنها ثم قال ولما کانت المهیة قابلة للوجود مع انها غیر متقدمة بالوجود علیه کذلک یکون فاعلة من غیر تقدم الوجود والجواب ان کلامه هذا مبنی علی تصوره ان للمهیة ثبوتا فی الخارج دون وجودها ثم ان الوجود یحل فیها وهو فاسد لان کون المهیة هو وجودها والمهیة لا تجرد عن الوجود الا فی العقل لا بان یکون فی العقل منفکة عن الوجود فان الکون فی العقل ایضا وجود عقلی کما ان الکون فی الخارج وجود خارجی بل بان العقل من شانها ان یلاحظها وحدها من غیر ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشی لیس باعتبار عدمه فاذن اتصاف المهیة بالوجود امر عقلی لیس کاتصاف الجسم بالبیاض فان المهیة لیس لها وجود منفرد ولعارضها المسمی بالوجود وجود آخر حتی یجتمعان اجتماع القابل والمقبول بل المهیة اذا کانت فکونها وجودها والحاصل ان المهیة انما تکون قابلة للوجود عند وجودها فی العقل فقط ولا یمکن ان تکون فاعلة لصفة خارجیة عند وجودها فی العقل فقط ثم قال ذکر الشیخ فی هذا الفصل ان المهیة تکون علة لصفتها وذلک یقتضی کونها موثرة من غیر اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم یکن وحدها علة بل مع الوجود ولا یلزم من ذلک کونها معدومة بل انما یکون موثرة من حیث هی هی لا من حیث هی موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع المهیة عند اقتضائها لصفة لا یقتضی انفکاکها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفکاکها عن الوجود وهی هی فضلا عن ان یکون موثرة فاذن لا یتصور کونها موثرة فی الوجود الذی لا ینفک حالة التاثیر عنه فهذا فساد الرای الذی ذهب الیه هذا الفاضل وهذه المباحث وان کانت مودیة الی الاطناب غیر متعلقة بمتن الکتاب فی هذا الموضع لکن لما طال کلام هذا الرجل فی هذه المسئلة التی هی اعظم المسائل الالهیة شانا فی هذا الکتاب وفی سایر کتبه کان التنبیه علی مزال اقدامه واجبا لئلا یفسد عقائد المبتدئین باقتفاء اثره اشارة واجب الوجود المتعین هذا الفصل یشتمل علی تقریر البرهان علی توحید واجب الوجود وتقریره ان واجب الوجود ما لم یتعین لم یکن علة لغیره ولان الشی غیر المتعین لا یوجد فی الخارج

وما لا یوجد فی الخارج یمتنع ان یکون موجدا لغیره ثم ان تعینه اما ان یکون هو لکونه واجب الوجود لا غیر او لا یکون کذلک بل یکون له من غیر کونه واجب الوجود اما القسم الاول یقتضی ان لا یکون واجب الوجود غیر المتعین وهو المطلوب والیه اشار الشیخ بقوله ان کان تعینه ذلک لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غیره واما القسم الثانی فیقتضی ان یکون واجب الوجود المتعین معلولا لغیره لان معنی واجب الوجود ح لا یخلو من ان یکون لازما لتعینه او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هی الاقسام الاربعة المذکورة وکلها ح والی هذا القسم اشار بقوله وان لم یکن تعینه لذلک بل لامر آخر فهو معلول ثم شرع فی تفصیل الاقسام فبین ان القسم الاول وهو ان یکون معنی واجب الوجود لازما لتعینه المعلول لغیره ح لان التعین اما ان یکون هو مهیة او صفة لازمة للمهیة وعلی التقدیرین یلزم من کون الوجود الواجب لازما له کون الوجود بسبب المهیة او بسبب صفة اخری وقد تقدم بطلان ذلک فی الفصل المتقدم وذلک معنی قوله ان کان واجب الوجود لازما لتعینه کان الوجود لازما لمهیة غیره او صفة وذلک مح واعلم انا بینا ان اللزوم لا یتحقق الا اذا کان الملزوم او جزئه علة او معلولا مساویا للازم او لجزئه او کانا معلولی علة وعلی تقدیر کون الوجود الواجب لازما للتعین لا یمکن ان یکون علة له والا فهو القسم الاول وعلی التقدیرین الاخرین یکون معلولا وهو مح ثم بین ان القسم الثانی وهو ان یکون وجود الواجب عارضا لتعینه المعلول لغیره اولی بان یکون محالا لان عروض ذلک الوجود للتعین یقتضی الافتقار الی سبب یقتضی العروض والتعین معلول ایضا لغیره فاذن تضاعف الافتقار الی الغیر وذلک معنی قوله وان کان عارضا فهو اولی بان یکون لعلة ثم اشار الی القسم الثالث وهو ان یکون التعین المعلول للغیر عارضا للوجود الواجب بقوله وان کان ما یتعین به عارضا لذلک وبین ان هذا القسم ایضا مح لانه یقتضی کون الواجب الوجود المتعین معلولا لما جعله متعینا بذلک التعین والیه اشار بقوله فهو لعلة ثم اکد بیان استحالته بمعنی آخر وهو ان التعین لا یمکن ان یکون عارضا للوجود الواجب من حیث هو طبیعة عامة فاذن یکون عارضا له من حیث هو طبیعة خاصة وح لا یخ اما ان یکون تخصص تلک الطبیعة المعروضة للتعین بعین ذلک

التعين العارض لها او يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين
الاول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة قد تخصصت بعين ذلك التعين
المعلول وهو مح لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا بعلة ذلك
التعين واليه اشار بقوله فان كان ذلك وما يتعين به هو واحدا فلتلك العلة
علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا مح ولفظة ذلك اشارة الى ما يتعين به
المذكور قبله وتقرير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما تعين
به هويته الخاصة المعروضة لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور
علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول قد عرض
للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو مح
لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار
بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام
الاربعة قسم واحد وهو ان يكون تعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه
معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام الاربعة مح ولما تبين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من
القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو
المط والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود الى قوله فلا واجب وجود غيره
احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم
يكن بعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا
له واورد قوله لانه ان كان الواجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب
الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك مح قسما ثالثا وهو كون واجب
الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون معلولا رابعة الاقسام
وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم افساد الاقسام الثلثة الاخيرة وصح
القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا الى قوله وكلامنا
في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله

وباقي الاقسام مح ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا على متن الكلام
والله اعلم والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب
الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او
كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما
سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اوردها على اثباتهما كذلك واقول ان
الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت
والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ
لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي
واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي
واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر ينضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية
لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات اخر غيرها ليس بشيء لان تعينات
الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن حيث يشترك في شيء
فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة
بتعين آخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع يتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس
والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان
يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية وكما بانضياف معنى العموم اليها يصير
عامة كذلك بانضياف التعينات اليها يصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو
كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا
عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان يكون فصولا فضلا عن ان يكون عوارض
والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثناء
ما لا يتعلق بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود و
يباينها بتعين فيتركب هويته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض للماهية مباين
الوجود العارض للماهيات بالعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركب
الا في العبارة على ان الوجود ليست طبيعة نوعية يصير اشخاصا بتعينات زائدة

عليه كما ظننا فهذا بيّن فاعلم من هذا الخ قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان
الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد
اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم تكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة
تاثير تلك العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية
لم يتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد
شخصا واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية ما ذكره
بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على
ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة
في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى المشترك افتقر التشخص
المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذ تبين ههنا ان
النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان
واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص
واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة
المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل والجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا
للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل الكثرة
لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل كثير
فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات
بامر عارض انما يتكثر بمحلها ولا على كل اشياء متماثلة في امر ذاتي فان المتماثلات
بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان يوجد
في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض
الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة
قد حصل من هذا الخ هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله يجب تعين ذاته ان
التعين ليس زائدا على ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على
كثرة لو التيم الخ يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود
على وجه كلي سيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون

عن اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل يتقدم المركب
كالعناصر للمركبات كمثبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير
لا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية
كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد
يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي
ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء
ليس هو بالكل وتقريره في الكتاب ان ذلك واجب الوجود لو التيم من شيئين او اشياء
ليس ولا واحد منهما بواجب الوجود ثم حصل منهما واجب الوجود كالمركب من العناصر
البسيطة او كان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك
الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر
بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين
او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له فواجب الوجود لا
ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل
الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه احد جزئيه اذ هو الهيولى لان الهيولى
شيء بالقوة واذا حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من
الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولى في الكائنات الفاسدات قد يتقدم
بالزمان على الجسم فضلا عن الذات ففي ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال اقول
لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة الافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الاستغناء عن
السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجابه بان الواجب من اجزاء ذلك
المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا وذلك الجزء يكون غير مركب
وقال وظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها
واقول الظاهر ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد فالقول
بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر ثم اعلم ان كل ما لا يدخل في الداخل في مفهوم
ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها
على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشيء فليس بمقوم لذي ماهية

بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهية او تمام
مهية فالوجود غير متقوم له في مهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا للذات على
ان في قولنا الوجود لا يكون بسبب المهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود
داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته تنبيه كل ما يتعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب لا بذاته
الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو
معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو سائر الاعراض
الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق عليه
ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم الخ والمقصود بيان ان كل
جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى والكم كما سبق
وايضا وكل جسم الخ وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد
جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه
ان اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فتجد لكل
جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض
للمعنى المنفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فتجد جسما آخر
من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما
وهي ان كل ما تجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل
متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به
اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا الخ يريد نفي التركيب بحسب المهية عن
الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في مهيته لان مهيته ما سوى الانية من الوجود
بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز
عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو موجود وواجب
يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بمهية شي ولا جزء من مهية

شي بل طار على الاشياء التي لها مهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها
في الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى
فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما
بالفصول او بالاعراض اما عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات
الفاضل الشارح على ذلك منحلة بما ذكرنا فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها
وقوله ان الشيخ التزم في آلهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر الوجودات
بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر يشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو
ذات الواجب فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا
ينفي الاعتبارات عن الواجب والشي لا يصير باعتبار عدم شي له مركبا وايضا
الشي المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى
شي غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله فذاته
ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يكمل
الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود ههنا
انما كان نفي التركيب بحسب المهية عن واجب الوجود فنفى الحد المقتضي لذلك عنه
ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق عن الشيخ
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس
والفصول وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات
وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق ولم يرد عليه شيئا
وواجب الوجود ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل
تصور العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم مقام
الحد تنبيه وربما ظن الخ هذا سوال يرد على قوله الواجب لا جنس له
وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارته ظاهرة تنبيه الضد يقال الخ
وهو غني عن الشرح تنبيه الاول لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد
له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي بالند المثل والنظير والباقي ظاهر

اشارة الاول معقول الذات الخ يريد اثبات العلم لواجب الوجود تعالى
الاول معقول الذات لانه غير مادي قايم بنفسه لانه غير متعلق الوجود بالغير فهو قيوم
وقد مر تفسير القيوم بري عن العلايق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي
عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر
عهدة اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك
فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من المواد الوجودية
وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة عن المشخصات
والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي ظ وقد احاله
على ما بين في النمط الثالث تنبيه تامل كيف الخ المتكلمون يستدلون بحدوث
الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته
واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع
اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من
ذلك على وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب
او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على
صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر
الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف وذلك لان اولى
البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال
بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين
في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اعني مرتبة
الاستدلال بآيات الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق
على كل شيء بازاء الطريقتين ولما كانت طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين
فان الصديق هو ملازم الصدق والله سبحانه اعلم

النمط الخامس

في الصنع والابداع يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول
من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سينبه
فيما بعد وهم انه يسبق الى الاوهام العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا
بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسميه العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل
ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون
انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول
موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى
ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما
احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك
فاعلا فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود من
العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث هو موجود
لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا كذلك الى غير النهاية ونحن
نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون ان
احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل والصنع والايجاد
وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط
فاذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل
اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل
كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكره على وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل
بعد وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو محال الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه
محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك
وتسلسل فقوله انه قد يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى
تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك و
استدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح انما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون
لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك لانهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه
الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض

المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته فهو لا ان دام لم
يحلله محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن حلوله محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده
فاذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك
وقوله لان العالم عنده انما احتاج الى البارى الى قوله حتى تحتاج الى الفاعل اشارة
الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى البارى من حيث هو
موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني تنبيه يجب علينا الآن
لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول
او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود
بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج
ام بعضها معتبرة فيه فقط والباقي مقارن لذلك البعض بالعرض لتعين المعنى
المتعلق بالفاعل اولا وانما استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم
بسبب شئ للتخفيف قوله فنقول معناه انما نعبر عن معنى المحدث بالمفعول
سواء كان احدهما مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث
مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول
محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص
مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد
يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة
يقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظ ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك
ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث
اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه
حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما يتقابلان من وجه والحدوث
بهما ظ والمقصود بيان ان المفعول مثلا لو كان مساويا للمحدث بالاختيار
او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق

والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمل الشيخ ههنا على انه مساو
للاحداث واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث على انه
مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل واستدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل
ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه
مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا
البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكريرا وكون الثاني
تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم
لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة الاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في
امثال هذه المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا. اقول ليس
هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل
والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها
على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك
المعنى مجردا او الايجاد والصنع كلاهما اشمل لاعتبار شئ آخر فوضع الفعل بازاء ذلك
المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل
اللغة بان الله فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو
الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن
نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل ان الحق
معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق ولا الماء
فاعل التبريد ليس بشئ والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره
فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر
وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر واشال ذلك فانها
اكثر من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فالمانع
ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز

يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة
فسروا الفعل باحداث شيء فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه — فان كان
مفهوم الفعل الخ لما ذكر انه اصطلح ههنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم
عن سبب سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض
المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع
في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد
العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم
ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات تلحقها
اوصاف تجب لها لذواتها لا بشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل
هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل اذ
هو اما وجود شيء ليس بواجب واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني
وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
انما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا يجب اما لتعيين الشيء المحتاج
الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على
الاول اولى وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين
هو الحدوث وهو غلط لان الحدوث كيفية للوجود ومتاخرة عنه وهو متاخر عن
الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة للاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها ولكنها
غير متعلقة بالمتن فالآن لنعتبر الخ يريد ان يبين ان الوجود
المتقدم هو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم
فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور وقد ذكر اولا ان الاول من هذين
المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره
دائما فاذن الواجب بالغير يشتمل على القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع
شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث
المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه جملة صغرى قياس وكبراه

ان كل معنيين احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون
للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص
بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق
بالغير للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب
الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا
بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان واجبا لذاته
مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب
الوجه الآخر اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق
بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات وجوده
فثبت ان هذا التعلق للمعلول كاين دائما بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة
التعلق لو كان ايضا كون المعلول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما
لان هذه الصفة حاصلة للمعلول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست
خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب
واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما
اليه حاجة وذلك لانه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو
وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة في الحدوث ام لا وان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدائم وغير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون
مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة
الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فلا يصح لان
منشا الخلاف هو ان المعلول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه
يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف
به هذا الفاضل فكان من الواجب ان تحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف

انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل
ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل
في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك
فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب
بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم يتعلق بالغير في وجوده
ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام
الحدوث فليس بمهم في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان
المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا فساد كما صرح
به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل
لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم
هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشيء ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم
وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان
مفتقرا اليه ولا افادة بهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف
ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه
ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا لهذا الدليل بل بما
دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على
ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون
الشيء ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا
كان الامر كذلك ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح عن غير
تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب
كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعلا مختارا او غير مختار
ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون
مختارا لانه لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم
بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول
بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون

بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدأ الاول
قدماء ثمانية هي صفات المبدأ الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة
وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا من التصريح
به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول
مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن
فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون
فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية
وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية
حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا
الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من
ذوي الطبائع الجسمانية على ما سيجيء بيانه تنبيه الحادث الخ يريد بيان ان
كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان
الا انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون
بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد
على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول قبليته عند
تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما كان قبل
قد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك
شيء آخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجائز
ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته
فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر
ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في
النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان

كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المط ههنا
في الكتاب اعلم ان الزمان ظاهر الآنية خفي المهية والشيخ قد نبه على انيته في هذا
الفصل وسيشير في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك وسم احد الفصلين بالتنبيه
والآخر بالاشارة وهذه المباحث يتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياج
اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه ههنا على وجود
الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به فانه هو الشيء
الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان معا وذلك لان الشيء
قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان
ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما للزمان فليس
بسبب شيء آخر بل لذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشيء
آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان
بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان ويتميز بهما عن سائر اقسام القبلية و
البعدية بانهما اللتان لا يوجدان معا ليس ايضا لتميز حقيقي لان الح يجري مجراهما
في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الآنية لم يلتفت الى ذلك
والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا يوجدان الا في العقل
لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف
يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما
الذي هو الزمان مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم
على وجود زمان يقارنه واذ قد تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل
الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية
الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى ويتسلسل فذلك لان الزمان هو الموجود في
الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل الا ان
القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري
يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم
سائر الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل

منقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان
يوجدا وقد قيل انهما لا يوجدان معا بل وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب
ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع
ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم
بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصح
لحوق الاعتبارات العقلية به من حيث هو معقول ثم اشتغل بالمعارضة فقال
سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه
فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان زمان آخر قال والفرق بان الزمان منقض
لذاته فلذلك لحقته القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان آخر ولم يلحقن
القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول لان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية في المهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الآخر
وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بمهيته فيكون الزمان غير متصل بذاته
بل مركبا من آنات الثاني تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معا في جزئين
من الزمان من غير زمان مغاير مما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان مغاير مما قال وايضا ان قلت في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث
هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث اجيب بان
معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع
الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية ايضا عارضة لهما
مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه
الامس وح يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
لم يوجد حين كان امس فلفظ حين مشعر بمعنى زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون
للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضي مثل هذا البيان في
وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له مهية غير اتصال الانقضاء
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم

ولا آخر قبل التجزية ثم إذا فرض له أجزاء فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان
للأجزاء أو يصير الأجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم الاستقرار الذي هو
حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضة لعدم الاستقرار
لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين وأما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فإنما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما
له وهذا هو الفرق بين ما لحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره
فإنا إذا قلنا اليوم وأمس لم نحتج إلى أن نقول اليوم متأخر عن أمس لأنه ليس
مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر وأما إذا قلنا العدم والوجود احتجنا إلى قران
معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدما وأما المعية فيه بما هو في الزمان للزمان غير
المعية بالزمان أعني معية شيئين يقعان في زمان واحد لأن الأول يقتضي نسبة
واحدة لشيء غير الزمان إلى الزمان هي متى ذلك الشيء والأخرى يقتضي نسبتين لشيئين
يشتركان في منسوب إليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الأولى
إلى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية إليه ولأن
التجدد إلخ يريد بيان مهية الزمان وتقريره أن التجدد والتصرم اللذين
نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجدا إلا مع تغير حال وتغير الحال
لا يمكن أن يكون إلا لشيء يصح منه التغير وهو الموضوع لأن التغير عرض والعرض
لا يوجد إلا في موضوع فهذا الاتصال إذن متعلق الوجود بمتغير هو عرض ومتغير
هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق
الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل على وجوب
كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له أول فهو حادث فإذن هو مسبوق
بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا إلى أول والحركات
المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي
في النمط السادس فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع وهي الوضعية
الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن
النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير أعني الحركة وهذه مهيته وعند غيرهما صح

بحسبه فقال فهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل
من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لأن للحركة كمية من جهة المسافة فإن
الحركة يزيد بزيادة المسافة وينقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لأن الحركة يزيد
بزيادة الزمان وينقص بنقصانه وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا
يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها
متقدمة وبعضها متأخرة بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها إلا أن المتقدم والمتأخر
منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من
جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا
وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر
وإنما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون منها
في المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك أن المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر كما يوجد
المتقدم والمتأخر من المسافة معا فيكون للمتأخر والمتقدم في الحركة خاصية يلحقهما من
جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فإن الحركة
بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر فتكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة
تقدم وتأخر ولها مقدار أيضا بإزاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد أو
المقدار فالزمان عدد الحركة إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل
في المسافة وإلا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا
التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من إيراده هذه النكتة الأخيرة كل
حادث إلخ يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع أو مادة وتقريره أن
كل حادث فهو قبل وجوده إما ممتنع الوجود أو ممكن الوجود والأول محال فالثاني
حق فإذن لإمكان وجوده قبل وجوده وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر
عليه لأن السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في
كون غير المحال مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وأيضا كونه
ممكنا أمر له في نفسه وكونه مقدورا عليه أمر له بالقياس إلى القادر عليه فإذن
كونه ممكنا هو أمر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الإمكان ليس شيئا معقولا

بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان
يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو
امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك
الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع
موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس
الى الحادث ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما
في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض
كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان بالقياس الى
وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته
موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض ويقال الماء
يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه
الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها هو محلها واما الامكان بالقياس
الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك
الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد
او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى الموضوع
حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك
بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل
هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا
محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء
فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه ولكن الجوهر من حيث هو هو لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا
لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان
مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود
وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون

اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة
فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه
الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع
خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك و
اما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها من
الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة
مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات
في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد ههنا
وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه
بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف بانه مقدور للقادر وذلك
يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها
نفيا صرفا خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية
واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول يبطل لكونه
وصفا لغيره والثاني يبطل لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب
عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه
بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج
له امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في القدم لا
يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل هو وجود صورة في الذهن على انها
صورة لوجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل
على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام موجودات في الخارج واحكام
الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة
من حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه
لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا للشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره
لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشيء قبل وجوده

حال فی موضوعه فان معناه کون ذلک الشی فی موضوعه بالفعل وهی صفة
للموضوع من حیث هو فیه وصفة للشی من حیث هو بالقیاس الیه فبالاعتبار
الاول یکون کعرض فی موضوع وبالاعتبار الثانی یکون کاضافة لمضاف الیه
ولما لم یکن وجود مثل هذا الشی الا فی غیره لم یمتنع ان یقوم امکانا ایضا بذلک
الغیر واما قوله لما کان الامکان صفة اضافیة مستدعیة لوجود المتضایفین فهو
ایضا یحتمل بعد ثبوت الماهیة والوجود ویلزم منه تقدم الوجود علی الامکان
فالجواب انه من حیث کونه صفة اضافیة انما یتحقق عند ثبوت المتضایفین
ولکن یکفیه ثبوتهما فی العقل ولا یجب من ذلک تقدمهما علیه فی الخارج لکنه
من حیث تعلق هو وصفیه الثابتین فی العقل بامر وجودی فی الخارج یستدعی
لا محالة موضوعا موجودا فی الخارج کما یقتضی فی التقدم بعینه واما قوله الحکم بکون
الامکان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة
والهیولی فانها ممکنة مع انها غیر متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من
الفرق بین الامکانین عند تعلقهما بما فی الخارج وان امکان مثل هذه الاشیاء
صفة لماهیاتها المجردة عن الوجود والعدم فی العقل وهی من حیث ثبوتها فی العقل
موضوع والامکان بهذا الاعتبار کعرض فی موضوع وهو ایضا صفة لوجودها
ویکون بهذا الاعتبار کاضافة لمضاف الیه واما قوله لو قیل الشی لا یحدث
الا اذا صار وجوده اولی ولا یصیر اولی الا اذا کان له مادة قلنا المقدمتان
ممنوعتان اما الصغری فلان الاولویة لو حصلت حالة الحدوث لکان الکلام
فی حصولها کالکلام فی حدوث الحادث ویتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل
الحدوث فوجود الحادث موقوف اما علی وجودها او علی عدمها والاول
یقتضی وجود الحادث معها لا بعدها والثانی یقتضی وجود الحادث قبلها کما
اقتضی واما الکبری فلما مر فالجواب عنه ان الشی لا یحدث الا اذا صار وجوده
واجبا فضلا عن الاولویة وانما یحدث مع تحقق وجوبه غیر متاخر عنه ولا متقدم
علیه ووجوبه انما یتحقق بان یتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلک
الاستتمام بشرائط ینتجها الحرکة المتصلة التی لا اول لها الموجودة فی الجسم

الابداعی علی ما یشتمل العلم الالهی علی بیانه الشی قد یکون الخ یرید اثبات
الحدوث الذاتی للممکنات ولما کان تحقیق الحدوث الذاتی مبنیا علی تحقیق التاخر
الذاتی لان الحدوث هو کون وجود الشی متاخرا عن لا وجوده منقسم الی زمانی
وذاتی لانقسام التاخر الیهما قدم الشیخ تحقیق معنی التاخر الذاتی علی اثبات الحدوث
الذاتی واعلم ان تاخر الشی عن غیره یقال بحسب معان علی ما حقق فی التعلیم الاول
احدها بالزمان والثانی بالمرتبة او الوضع الذی یکون التاخر المکانی صنفا منه والثالث
بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولیة والاخیران یشترکان فی معنی واحد
وهو التاخر بالذات والمعنی المشترک هو ان یکون الشی محتاجا الی آخر فی تحققه ولا یکون
ذلک الآخر محتاجا الی ذلک الشی فالمحتاج هو المتاخر بالذات ثم لا یخ اما ان
یکون المحتاج الیه مع ذلک هو الذی بانفراده یفید وجود المحتاج او لا یکون المحتاج
بالاعتبار الاول متاخرا بالمعلولیة وهو کحرکة المفتاح بالقیاس الی حرکة الید و
بالاعتبار الثانی متاخرا بالطبع وهو کالکثیر بالقیاس الی الواحد وکالمشروط بالقیاس
الی الشرط والمتاخر بالمعلولیة لا ینفک عن المتقدم بالعلیة فی الزمان ویرتفع کل
واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول یکون تابعا ومعلولا لارتفاع
العلة من غیر انعکاس والمتاخر بالطبع یستلزم المتقدم فی الوجود من غیر انعکاس
فان المتقدم یمکن ان یوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا یمکن ان یوجد الا مع المتقدم
وربما یقال للمعنی المشترک تاخر بالطبع ویخص التاخر بالمعلولیة باسم التاخر بالذات
والشیخ استعملها فی قاطیغوریاس الشفا کذلک وذلک لانه قال عند ذکر المتقدم
بالعلیة وان کان یقال المتقدم بالطبع علی المتقدم بالعلیة والذات اما فی الکتاب
فقد سمی المشترک تاخرا بالذات والدلیل علیه انه تمثل له بحرکة الید والمفتاح وهو
تاخر بالمعلولیة الذی هو احد قسمیه ثم اطلق اسم التاخر بالذات صریحا علی القسم
الآخر وهو تاخر الشی بحسب غیره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بحسب الطبع لا
بالمعلولیة وهذا التاخر اعنی الذاتی بالمعنی المشترک هو تاخر حقیقی وما سواه فلیس
بحقیقی لان المتاخر بالزمان او بالرتبة وبالوضع او بالشرف یمکن ان یصیر بالعرض
متقدما وهو هو لان المقتضی لتاخره هو ذاته لا غیر ولهذا خصه الشیخ بانه الذی

يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان
مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بل يمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان
العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في
الزمان معا قوله وذلك اذا كان الخ وهو بيان التاخر بالذات بتقريره في
بعض اقسامه ومعناه ان التاخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول
شيا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فما استحق
المتاخر الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما
المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن
المتاخر وليس يصل الى المتقدم من تلك العلة الا مارا على المتقدم وذهب الفاضل
الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول
ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ادري هذا التفسير مطابقا لالفاظ
الكتاب قوله وهذا مثل الخ وهذا ايراد المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح
واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة
على المعلول كونها موثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر
في الشي موثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد
من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا مارا على العلة
بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر غير
الى الركاكة واقول تقدم الشي الذي منه الوجود على الشي الذي له الوجود في الوجود
معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل
الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الذاتي فان الجمهور يظنون ان وجود
التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم الخ لما فرغ
عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات
وتقريره ان حال الشي الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون
قبل بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع

ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال
التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير
الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل
فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له وهذه الحالة اعني الوجود عن الاعتبارات
لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود
ولا عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه
او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود
من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان مستحق اللاوجود هو الممتنع فاذن
وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال في قول
الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد
بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او
اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته
فلا يكون الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا
ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر اما مع
وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احدهما لكنها اذا نسبت الى الخارج لم
يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فانفرادها
انفرادها هي كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها
يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ
او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه يثبت له ان
لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان العقل لا يعطف على الاسم وتقدير الكلام
كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان
تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
قوله وجود المعلول الخ يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر
ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى

ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج
عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور
فان هاتين الحركتين لا تحصل بوجوده الا باحدهما وكذلك الحالة التي للنفس الانسانية
التي يصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي في وقت
هذه العلل وقوله وغير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة
مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها
قسمة وهو ان يقال تلك الامور اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا
ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء متوسط
بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا بتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها
كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها
كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله في الوقت
حاجة الآدمي الى الصنائع حاجة تجد الاديم وهو منسوب الى جميع الادم
والاديم يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغة ويجمع ايضا
على ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما آدمي بفتح الالف والدال واما
آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون
العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون له داع
وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن
في قوله حاجة الغسال الى زوال الدجن وهو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو
وعلى زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون
جزءا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة
بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع
ما يمنعه عن التاثير لا يكون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو
عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون
علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود
معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم من علة التامة اذا كان

ذلك

ذلك المفهوم مركبا في العقل ـ وعدم المعلول الخ لما ذكر الامور التي بها علية
العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بكلها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شيء من
تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها واما عدم ذات
العلة مطلقا ـ فاذا لم يكن الخ اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم
يكن هو لذاته علة تامة بل محتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف
على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها
وان لم توجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا
او وقتا ما دون وقت كان ما بازائه مثله [illegible] واذا جاز ان يكون الخ اي اذا
جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء
لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال لها معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال
لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان المقصود
ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود وايضا
القطع بوجود علة ههنا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة
او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على
الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان في
الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات
الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها
الى بعض ثم اوما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ
المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي
بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث ـ الابداع الخ
هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح الغريب من استعمال الجمهور
وما يتقدم عليه تقدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف
وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه
وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من اضافة

تبين الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشي وجود لغيره من غير ان
عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما استعملها
في صدر النمط قوله فالابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث اه
التكوين ان يكون من الشي وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشي
وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان
المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع
كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مرتبان
على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في
هذا البيان موضع خطاء كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة
كل شي لم يكن ثم كان المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن يفتقر في ترجح احد طرفي
وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان
قد يمكن للعقل اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويحتاج الى ضرب من البيان كما
يحتاج الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان تترجح احديهما على
الاخرى من غير شي آخر ينضاف اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في
هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان
يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه
فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا وحدثا ولا
يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم
ايضا ان لا يكون ما فرض سببا سببا وهو محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح
عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم تجب كما
كانت واجبة لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة
مع الاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم
مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب
في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار
انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب قوله مفهوم

ان علم الخ يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا
واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه
وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال
مفهوم كون الشي بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي علية
لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس
شيئا واحدا بل هو شيئان او شي هو موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه
واحدا هف هذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك
الشيئان اما ان يكون من مقومات ذلك الشي الواحد او من لوازمه فان كانا
من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي بعض
النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه والمراد
منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون حيثية ذلك
اللازم هي بعينها حيثية استلزام ذلك المقوم فيلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام
غير خارج عن ذاته والا يعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب
اما في ماهية ذلك الشي او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول
كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب
التكثر الذاتي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث كما في
الشي المنقسم الى اجزاء او جزئيات فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط فهو منقسم والاشتراط ان لا يكون احدهما بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم
الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود
او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد
يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر
للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه
بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان
الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا و
الجواب عنه ان سلب الشي عن الشي واتصاف الشي بالشي وقبول الشي للشي

استلزام

امور لا يحقق عنه وجود شي واحد لا غير فانها لا يلزم الشي الواحد من حيث هو واحد
بل يستدعي وجود اشيا فوق واحدة يتقدمها حتى يلزم تلك الامور فلتلك
الاشيا باعتبارات مختلفة وصدور الاشيا الكثيرة عن الاشيا الكثيرة ليس بممتنع
وبيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه تتقدمانه ولا يكفي
فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف
وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشي يوجد المقبول فيه واختلاف
المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث
ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور
الشي عن الشي ام يكفي في تحققه فرض شي واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع
المعلولات الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شي يصدر
عنه وشي صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة
والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر
عنه المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعنى ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا
فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر
مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة [illegible] قال قوم الخ يريد
بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها
وان ينبه على ما هو الحق عنده منها فاول اختلافهم في الشي الغني عن المؤثر الذي هو
موجود بنفسه واجب لذاته هو واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر
من واحد افترقوا الى قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانه
غير ذلك والفرقة الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها
وصورها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو
الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكير ما مر من
شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شي وغير منقسم بحسب

الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزا ولا الى جزئيات
ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشي من ذلك ممكن ثم استشهد
على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها
بقوله تعالى لا احب الافلين في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية
الكواكب لافولها فان الامكان افول لها واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة
والى قائلين بانها ليست بواجبة واما القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب
الى انها هيولى مجردة عن الصورة ككثير من القدما ومنهم من ذهب الى انها اجزا
هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة
بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد هو ما او نار او
هوا او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة حادثة
معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القائلون
بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة وجميع من قال بالاجزا او بالعنصر
الواحد واما القائلون بانها فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة
وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلا ونفس واله
واما القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم
الجاعلون وجوب الوجود لضدين خير وشرير يعبرون عنهما تارة بيزدان و
اهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد عليهم بتذكير البرهان على ان واجب
الوجود واحد ومنهم من وافق الخ لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين
بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم
على ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم
سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ساير المليين والثانية الى ان بعض ما عداه
غير مسبوق بالعدم الا بالذات وهم جمهور الحكما فقالت الفرقة الاولى ان واجب
الوجود لم يزل غير موجد لشي ثم ابتدا واوجد العالم بارادة واحتجوا على ذلك
بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا الى اول كما ذهب اليه الحكما

وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد
منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والانحصار في
يناقض عدم التناهي وان لم يكن لها كلية منحصرة لآحادها معا في الوجود فانها في
حكم ذلك عقلا بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الآحاد والشيخ اشار
الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع
وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من
الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه
الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها
ما لا نهاية له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى
يمتنع ان يزداد وينقص واشار الى هذه بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد
تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا
العلة بتخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون سائر الاوقات
التي يمكن فرضها مما لا يتناهى قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه
الى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل
او لشيء غيرهما والى قائل بنفي التخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبته
بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق
فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث بوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل
وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء انما يقولون بتخصصه
على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصص مصلحة يعود الى العالم
وفرقة قالوا بتخصصه بذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي
القسم البلخي وهو المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص
خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت و
لا بشيء آخر غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب
استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح احد مقدوريه

على الآخر من غير مخصص ومثلوا في ذلك بعطشان تحضره الماء في انائين متساوين
النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وغير ذلك من الامثلة المشهورة
وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين و
اشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله لا يسئل عن لم و
ختم اقوال المتكلمين بقوله فهؤلاء هؤلاء قوله وماذا هؤلاء قوم الخ لما فرغ عن
بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون بان ذا
الوجود بتمامه واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له لان ذلك يقتضي
قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب
ان يكون فاعلا دائما اما اذا كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب
آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال
الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته ككونه قادرا وعالما
وفاعلا ويقابلها الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ككونه اولا وآخرا وظاهرا
وباطنا وهي لا يكون واجبة لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق
بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها الفاعل عن فاعليته
اولى بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى او اولى بالفعل وغرضه من ذلك
الرد على القائلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقي
ولا يجوز الخ لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراه بالقياس
اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره
فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند المعتزلة وقديمة عند
الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة
المتجددة اولا بانها لا بد وان يتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور دون ما عداه
جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظ مرادف معناه الاخذ
بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا
تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات

المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كان العبث يكون
باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور
به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع فقال
قال وكذلك لا يجوز ان ينسخ طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اى لا يجوز ان يحدث
شئ من شرائط ان علية التي يتعلق بها على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة
او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد
الذي كنا فيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشئ
الى تجدد امر آخر وتسلسل اما دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شئ وهو القول بحوادث
لا اول لها ثم اشار الى ابطال القول بالارادة غير زائدة على العلم بقوله واذا لم
يتجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك يقتضى
اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده
واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ عن
الفعل اصلا مع قولهم انما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور
في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطل القول بان
لا يتجدد شئ اشار الى هذين القولين ايضا فقال بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد
لامر يتخصص من الفعل وقتا ما تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او بعين بعين
صيرورة الفعل متاتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم
او جعلته لامر زال كعتيج كان فزال عند الوقت الصالح او امتناع كان في زال
وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شئ
وقد ابطلناه — قالوا الخ ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من
جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير
الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فما
يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما
يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي
لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب

جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم
فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت
الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت
دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون
غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن
ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلث المذكورة عنهم على امتناع
وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها — واما ان يكون الخ
اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول
كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات
الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرج
الى الوجود — قالوا ولم يزل الخ اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان
غير المتناهي اذا كان عددا ما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث
المستقبلة تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالى زائدة على مقدوراته مع كونهما
غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت
من الاوقات فاذن ان زيادة لا يكون قادحا في كونها غير متناهية
واما توقف الواحد منها الخ اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معنى
توقف الحادث اليومي على انقضاء ما لا نهاية له واحتياجه الى ذلك ان كان هو
انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ولا شئ من الحوادث
وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له من
الحوادث او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية له بعد
ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على
المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما
مضى فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان
كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحد في جميع الاوقات هذا الحكم يكون

حا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا
هو للشارح قوله فما لا يجب الخ لما فرغ من الاحتجاجات والجوابات ذكر
ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا وهو ان واجب الوجود لا يختلف نسبته
الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ
الاول ولا واسطة غريبة بينها وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية
والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها لا بتوسط شيء آخر
الا ما يلزم من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية
قوله فهذه هي المذاهب الخ مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل
بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص
التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تتعلق بمسئلة التوحيد

في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب
ان ذلك هو غاية الحركة فقط واما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله
يصدر المعلول عن علة الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد
احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول
وثالثها بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم
واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن
فاعلا بالقصد والارادة وح كان موجبا وذلك يؤكد القول بالقدم وايضا عذر
القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تع اراد في الازل خلق
العالم في وقت بعينه وبابطال انه بالارادة يندفع هذا العذر وبيان ان الثاني
وهو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول
انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت
بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي
لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع
كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه

المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها
فبدأ بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية واي
ايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك
على وجود موجودات مرتبة هي مباد لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف
من الفاعلين وساق ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في
ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط
بالغايات ومباديها وفي الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الخ هذا التعريف
للغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدأ الاول يقتضي ان لا يكون
لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له
بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى
ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء
والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي
اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام
هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات
الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما
ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء
من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض
للاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الثلثة
الى الغير فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر الا
افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وح يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من
الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان
يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي
ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة
وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود ولكن يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويحمل
ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع

هو التغير المقيد والمحول هو التغير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شي بوجه
وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل
ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شي من صفاته الحقيقية
وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه الامور شيئين
بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان الحد والمحدود شي واحد واذا كان
كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا
ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من قال الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس
بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا
مستنكرا غير مقبول مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول
ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب
ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير لكان سؤالا لفظيا وكان الجواب انه لما كان
في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما يقابله
بل اورد المتعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف
اورد الاحتياج ليعلم انه يستعملهما بمعنيين متقاربين اعلم ان الشيخ
ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ايصال
النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله الخلق والشيخ
اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى يقتضي لا سناد نقصان اليه وتقريره
ان الشي الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل
ان فعل كان بها هو احسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شي اخر
ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى
شي اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شي اخر
ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيد هما ذلك الشي من فعله وفعله غيره
فاذن هو في ذاته مسلوب كمال فيفتقر في كسب الكمال الى غيره
ذلك احسن بها الخ هذا تصريح بان المقصود الذي ومانا اليه في الفصل المتقدم وهو
كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما شاملا لجميع العلل الغائية التي

تمه اما بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سبب الغاية عن فعل الحق الاول جل ذكره
مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث تقيد
وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك الوجود والثاني من حيث
يتم فاعليته بتلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته
والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شي قبله ولا معه فاذن لا غاية
لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله اتعرف ما الملك الخ
سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا
شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف
معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني
افتقار كل شي في كل شي اليه وهو اضافي والثالث كون كل شي له وهو ايضا
اضافي وعلل ذلك بكون كل شي منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء وهو كونه
فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه اتعرف ما الجود الخ
هذا تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني
ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مستحقا مرغوبا فيه موثرا
بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظ
قال الفاضل الشارح لفظ ينبغي مجمل يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم ما ينبغي
وتارة الاذن الشرعي كما يقال ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم
التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين المعنيين واقول هذا الكلام يقتضي ان يكون
جميع العرب المستعملين لهذا اللفظ في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء
يفتون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانزاد هم بمستعملي هذا اللفظ
غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل الاصطلاح بازاء هذين المعنيين لكن
ذلك مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا وعلماء
اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال
كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان القدح في هذا الكلام الذي يحسنه
الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله

الجود افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن
لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل ليس
العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من
الذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما
ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل
فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه
الفوائد لا لشوق منه وطلب قصدي لشي يعود
اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به
او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص

لانه يدل على صدوره وعن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم
انه قال القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر
الذي سقط من سقف ووقع على راس عدو الانسان فمات ذلك انه جواد مطلق
لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من يصدر عنه بالذات لا
بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات
هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال الغيره وانما وقع على راس
انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات
بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال
الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر بالذات
بل بالعرض فهذا حال ما له الذي اورده وكذا القول في الدواء المصح او المزيل
للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية
الغير الملايمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها
الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريفه الجود بانه ما يكون بالذات اجيب
عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج
اليه كما ان من عرف البارد بانه شي يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان
يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى القول
بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير
ارادة او بارادة فهو مستكمل بما يفعل اذ بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون
اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان
الذي يفعل شيئا لو لم يفعل قبح به الى آخره اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني
من هذا النمط واقول انما تضمنان اشتركا في الموضوع وهو الفاعل الذي لو
لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب
كمال وههنا بانه متخلص اي مستعيض ما ظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه
هذا الفاضل   والعالي لا يكون الخ   الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف
بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل

لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان
من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن من تركه لان الفعل الحسن
في نفسه لو لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انه بين ذلك ان الملك الحق
لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون
له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم يبدع كاملة فهي مستفيدة الكمال
وفي نسخة الخ معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض
الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول
الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة
بحركاتها وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال الخ لما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض
يعود اليه او الى غيره مستكمل بين وجها آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود
اليه ولا الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك
الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن
الفعل ووجوبه في نفسه شي لا مدخل له في اختيار الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه
ما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان
القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي استحقاق
مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب
والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما ذكر الشيخ كثيرا
مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص
من المذمة وما يجري مجراها في هذا الفصول   لا تجدان طلبت الخ لما بين ان
العلل العالية لا يفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في
الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد
وارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف فذكر في هذا الفصل
ان مثل النظام الكلي اي مثل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم الباري
السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق
ان يقع كل موجود منها في كل واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام

على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال بعقل ذلك الفيضان
منها وهذا المعنى هو عناية البارى جل وعلا بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها
فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل للقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان البارى فاعلا بالارادة
لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالى بالاتفاق باطلة فالمقدم مثلها بيان الشرطية
ان من فعل بالارادة فعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى وينافي
الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لغرض لا يقال انه
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لا نقول الاتيان به نزهه
وعدم الاتيان به يوقعه في استحقاق الذم وح يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل
بالارادة مستكمل ثبت انه تعالى لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت انه سبحانه ليس فاعلا
بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود
من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود و
المقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادى العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات
وجب الابتداء بالمبادى الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ
اختار من صفات المبدأ الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها
ومعانيها دالة على نفى الغرض من فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك فسره في الفصل الاول
واثبت المطلوب وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدها وذكر في الفصل السابع
والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان
متناولا لغير المبدأ الاول من المبادى العالية حمل الحكم عليها ولما كان تحريك الافلاك بحسب
النظر الظاهر منسوبا اليها مع انها تابع للارادة بين ان المبادى التي كلامنا فيها ليست
مما يباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفى الغرض عن مبدئها
كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم قال الفاضل الشارح الحجة بعد
تهذيبها خطابية لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان
عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام الشئ على نفسه فان التالى
هو المقدم وهو لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله في

النزاع لم يتم الا فيه وان عنيت به شيئا اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات
واقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابة وقد قال معنى قولنا البارى تعالى لو فعل بالارادة
لم يكن غنيا انه يقال معناه انه لو فعل لغاية ولوجه مستكمل لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا
بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيد الاولوية
او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشئ لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان
هذا الشئ اقناعي من باب الطامات وليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف
قد تبين لك الخ قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا
الفصل مع اربعة فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول انه لم يقصد اثبات العقول
اولا قصدا بل قصد بعد نفى الغاية عن افعال المبادى العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة
للافلاك فلزم من ذلك اثبات العقول فهذا انما قصد بيان ان المبدأ الفاعل المحرك
للسماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في
النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ
الارادة الكلية المطلقة الاولى يعنى الارادة التي لا تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث
الارادات الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة للوام
فان الاجسام وقواها تتصور بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر
بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثانى هو المسمى بالنفس
لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصح منه فيكون
ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوى
يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثانى ان المراد الكلى كالمراد ليس مما يتجدد
ويتقدم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيئا
واحدا اما موجودا بالطبع او معدوما دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعنى
المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقال كان فيما لم يزل لها شئ مفقود ثم حصل او يقال
كان حاصلا وهو مع حصوله طالب له بل يكون كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية
متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب العواشى الجسمانية
وهى بريئة عنها والمحرك السماوى بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزئية يتجدد

ويتقدم على الاحسان وقد يحصل بحجمه ما يطلبه بالحركة ثم يتوقع اذا هرب منه والثالث ان
الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بالجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي
ناقصة يطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا
هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس
السماء واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب اليه
المشاؤون او صاحب ارادة كلية مفارق قد تعلق بالسماء انبعث منها صور منطبعة
فيها لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما ينال
نفوسنا بواسطة ابداننا عن العقل الفعال وقوله ان كان اي ان كان صاحب ارادة
كلية كان وضعا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف
القوم على سبيل القطع والجزم وما يوجب القطع بوجود هذه النفس هو ان صاحب
الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة
المقصودة اشارة وتنبيه ولا يمكن ان ينال الخ يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي
فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور
عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر فاذن
هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات واما الصادر عن
التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء
لا يجوز ان يكون لداع شهواني وغضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال
ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ او يتألم من محل فيغضب و
ايضا لان كل حركة الى لذة او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو
اشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله فلا بد وان يكون لمعشوق ومختار
اما لنيل ذاته وحاله او لنيل ما يشبهها كل تحريك ارادي فهو لشيء ما يطلبه المريد
ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون
لدوام الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة الثابتة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن
لا بد ان يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا يحصل

الذات او شيئا يحصل الذات فان لم يكن يحصل الذات وجب ان يحصل بالحركة والا كان
الطلب طلبا للاشيء وهو ممتنع والشيء الحاصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما وهما
من كمالات الجسم وح انما يكون الحركة لنيل ذات المعشوق وان كان المعشوق يحصل
الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق
كمماسة او موازاة او ملاقاة لم يكن حاصلة فحصلت بالحركة وح يكون الحركة لنيل حال من
المعشوق واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب ح ان يكون مما يناسب اما ذات
المعشوق او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وح لا يكون الحركة
حركة لاجله معه فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله وظهر
من ذلك ان تحريك السماء الذي كان للمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله
او لينال ما يشبهه قوله ولو كان للاول الخ اي ولو كان المعشوق مما ينال بالحركة
ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا يكون حاصلة فيه لكان لا يخلو
اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله
وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمح والارادة المنبعثة عن ارادة كلية
يتصورها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شيء مح فاذن
المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا ربما تحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء منفصل الذات
خارج عنه ليس من شأنه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه ثم لا يخلو اما ان
يكون تحريكه لنيل شبه يستقر كما لو قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل
شبه لا يستقر والاول مح لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل
او طلب المح فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال الخ اي فلا ينال
الشبيه بكماله او هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم
لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويبقى نوعها
بالتعاقب وكل عدد يفرض بما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهائها
اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلكما الباقي
المحفوظ دون الزائل المتصرم قوله فيكون المعشوق متشبها بالامور التي
بالفعل من حيث براءتها عن القوة وامتناعه الجزء النايض من حيث هو شبه بالعالي

لا من حيث هو افاضته على السافل فيكون المعشوق يعني محرك السما متشبها بها من المتشبه وفي بعض النسخ فيكون المعشوق نسخ الواو وتشبها بما يعني يكون ما اليه معشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براتها عن القوة وانتاجها عنه الخير الفايض اي في حال كونها وانتاجها عنه الخير من حيث يشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشح عنه الخير حالة التشبه به كما ترشح عن معشوقه وفي لفظ ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويترشح عنه على ما تحت

قوله ومبدأ ذلك الخ يعني ومبدأ ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في علم الطبيعي فالفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيآت فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيآت ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السما مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقريرها في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه على وجود الجواهر المتشبه بها اعني العقل

تنبيه لو كان المتشبه به الخ يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع شئ واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان كل فلك قد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على ان ها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يليه وتقريره الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا متعينا وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان النقل عنه بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جسم من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونحوها ايضا لا يجوز ان

يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك لان الارادة تتبع الغرض لا الغرض تبعا لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم فكل فلك سافل تشبه بما يحيط به على ما سياتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اختلف قصورا فانما يوجبه ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشبه موجودا الا في فلك يعني المثلات فلك البروج غير مثل القمر فانها تشبه فلك البروج في الحركات الاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللائقة به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شئ واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غاية الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كانا خلافا فالحركات قد دلت على انها لكن ليس لنا الى معرفة مهياتها الخالفة طريق على ما يجي بيانه قال ويحتمل ان يكون اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالمهية كما يجي بيانه فلا يكون كل هو غاية الاحركة خاصة والجواب عنه مضاف الى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركات طبيعية وقد مر فساده

وهم وتنبيه ذهب قوم الخ قال الشيخ في سائر الكتب ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شئ غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لمعلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة نحت موضوع واعترض له طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضوع الذي فيه قضاء وطره والآخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم

خيرية ان قصد الطريق الثاني وان لم يكن حركة لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته
قالوا وكذلك حركة كل فلك يبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه الجهة
وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول لهؤلاء
انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول
يكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة
حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركات لا يضرها في
الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع
وان كانت العلة المانعة عن تغير حركاتها لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع
هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذا الحال في قصد السرعة والبطوء
قال وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان
كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل
من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح
المعارضة بالسكون غير وارد لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف
السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات وكان
الكل بالنسبة اليه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع
تسلم ما ذهبوا اليه من القول بانه طلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به
القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيأتها بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة
لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء
فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيأتها الى
مثل ذلك —— واذا كان كذلك الخ اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت فلك القمر
ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة —— وان جاز ان يكون المتشبه
به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية هذه اشارة الى ما ذكره
وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به

الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد لزم تشابه
الحركات وان لم يكن متشابهة من حيث هو ذلك الواحد بل كان المتشبه به غيره او شيا
مركبا منه ومن غيره لم يكن متشابها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو
صح على الافلاك غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن
الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون
بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به القريب بحيث يمكن
ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليست
متشابها به مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة
فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول
الذي هو وجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشيء واجبة لذاته
لان التصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست تجب لذواتها بل تجب
لشيء آخر هو المتشبه به واذا جاز ان يكون نفس الحركة تجب لشيء آخر لا لجب ذات
الفلك فان يكون استدارتها التي هي هيأة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى
زيادة تبصرة الآن ليس لك الخ قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج
تحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة
الى الفعل وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
الى محركه فالكمال اللائق بالمحرك هو تشبهه بمبدائه في صيرورته بريا من القوة لكن
الكمال والتشبه امران يقعان على اشياء مختلفة الحقايق بالتشكيك وهو من اللوازم
فاذن هاهنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره منتسبا الى المحرك
اسم الكمال وباعتباره منتسبا الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل
انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك
بتصور هيأتها المختلفة بالتفصيل فان قوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية محجوبة
عن تصور هيئة ما هو اقرب اليها هاهنا مثل كيفيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية
بالتفصيل فكيف هاهنا ثم اشار الى ذلك بما يزيده الاستبصار في تصور كيفية

صدور التحريك عن الشي المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان
القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند اعمال نفسه
الناطقة في افكارها العقلية بل تتمثل فيها صورة خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا من
المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس
كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فشاهدة هذه الامور دالة على
جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل في صورة وتجري مجرى
خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدائه المفارقة
الحاصل له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك
بتوسط صورة جوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ
الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجد في التامل والارتياض
في الفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية واضح
بعد ما اطلعت على احوال نفسك حتى قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي
الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك
مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب
آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله .... القوة
قد يكون الخ النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما
ذا ولشي يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار
او لا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار بنفسه
كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن
فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشي الذي
ذو مقدار كالجسم او عدد كالعلل فرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشي الذي
يتعلق به شي ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او
اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية يكون فيه بحسب مقدار ذلك العمل
او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال
زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدة او كثرة فالقوى

بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في
ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي
زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض
صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة يختلف ازمنة حركات سهامهم
في الهوا ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك
ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد
اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية
عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة
واذا تقرر ذلك فنقول بين الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية
واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة
او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسماء التي
تتحرك حركة غير متناهية بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى
باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم اولما هو
ذو كم   الحركات التي الخ يريد بيان امتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليبين به ان الحركة التي
هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في هذه المسئلة فذهب
المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى
نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك
الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا
او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك
يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي
آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن
بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس متحرك
الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود

المفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفا
بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن
المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول
لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة و
ان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن
ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان
بل يكون قاطع مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال
وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان
اللا مماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما
يصدر عن علة موجدة يسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر
ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا يسمى باعتبار الايصال
ميلا فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن وليس
من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا يحدث الا بعد وجود
ميل ثان يحدث في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني
هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين الآنين
زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه
المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي
يفعل حدودا او نقطا والحد اعم من النقطة فاذن كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع
الحركات المختلفة يفعل حدودا امثال الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية
ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما
اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي
يفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف
تلك الحركات بانها التي تقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما
انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي تقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة
التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل يتولد عن محرك

موصل لان الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني
الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف
المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل استدل بذلك على وجوده في ذلك الآن
واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير
ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن والثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا
الى قوله لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان
المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك
الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما
يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان
مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا
واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال
في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم
صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون
الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز
ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد
اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الثاني فكان اللاايصال الذي
هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المجدد لان الحجة
تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع لذاتيهما بل لان كل واحد
منهما يستلزم عدم الآخر ولما كان وجود الميل الاول يمنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر
عدمه المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي
يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني
لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني
الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي
الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة والاول باطل

والانحصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم
تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في الشفا بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون
على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع
الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى قال
انه في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه انا بينا ان الزمان الذي هو في جميعه معدوم
ليس له اول هو غير ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشي بصفة في زمان ويكون
في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام
الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشي او عدمه على التدريج غير
معقول لان زمان الحصول يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شي
لم يكن الحصول في كل ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هف وان يحصل وكان
الحاصل هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشي في الجزء الاول موجودا
معدوما معا وهو مح وان كان غيره لم يكن ذلك الحصول شي على التدريج بل حصول
اشيا كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض
انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول
يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان
يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان
طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة
مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير آن المماسة وح يكفي هناك آن واحد ويبطل
الحجة اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشي الذي له هوية اتصالية
لا يمكن ان يحصل الا في زمان كالحركة وما يشبهها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة
ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشيا كثيرة بل هي شي واحد من شانه
قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا يكون الا شيا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون
لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشي في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول
في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة
فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيا بعد شي وهذا الاعتبار لا ينافي

الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف
زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له
انطباق مطلق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك
الشي حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله
مثلا كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون
المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او
فيه دون طرفه ولهذا احكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في
جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بان
النقطة موجودة هناك على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم
بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم
من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بانها ليست بموجودة
هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر
هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها لان آن المماسة الذي يجب
ان يكون الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدا زمان يزول فيه عن السبب
كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد ولا يمكن اجتماعه مع السبب
الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما
لا يوجد الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقا على ازمنتها فهما اذن مما يوجد
في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة
في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفا والدليل على ان
الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته
الى وجوده في آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر
السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال النسبة عن السبب الاول ثم ان
الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكاره وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع
اجتماع ميلين مختلفين يفصل بينهما آن لا يوجد فيه الا احدهما او كلاهما وفيما مر من
الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة الخ لما فرغ من

اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المط من ذلك وهو بيان ان الحركة
الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد ذو
ينتهي تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذى
هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب
ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة واما مستديرة
كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة
فاذن هي وضعية دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة
يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء متصل واحد
يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن الحركة الحافظة
للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا
المط لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار فائدة انما يجب الخ
هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها
عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول
مفارقا وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة
الى ما يتحرك عنه والحركة ليست يقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو اولها
لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم بعضها على بعض وهكذا
حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن
بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا
في آن وان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء
وهو ان الحجة المشهورة لا يصير صحيحة ان تبدلت لفظ المباينة باللاماسة غير مناسب
بقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة المعنى لا يصير
صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى اما الحجج الصحيحة فربما يوهم فسادها اذا لم
يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذه ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة
تنبيه فالحركة التي الخ قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان

القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على افعال او حركات غير متناهية وتبين في
الفصلين الآخرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان
يتغير من حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان
هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا فقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه
يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة تنبيه اعلم انه الخ
يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية
لو كانت جسمانية فلا يخ اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع فانه اما ان
لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه
هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده قوله لا يجوز ان يكون جسم
ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم
لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك
جسم بقوته جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد
الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك
الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار تلك
القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول
وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث
هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال
الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم ان يكون معاوقة الاعظم
اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم
وهذا ما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه يتبين مما مر في الفصل السادس من النمط
الثاني ومما سيأتي ولما كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع
الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان
ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هف
فاذن هذا الفرض مح واعلم ان هذا البرهان اعم مما اخذ انما استعمله الشيخ فان
الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان

يكون تحريكها اياها متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد
ان فرضت غير متناهية مطلقا هف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ
خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية
والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت
في التحريكين في السرعة والبطوء لا يلزم منه انقطاع احديهما مندفع لان المراد
بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما
مر ثم انه اورد عليه سوالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوه
ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود
في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون
مقتضيا لتناهيها قال وللقائل ان يرد عليه ههنا بما به يورد عليهم بعينه وهو ان يقول
ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت فاذن لا يصح الحكم
عليها بالزيادة او النقصان قال ولقد اورده عليه بعض تلامذته هذا السوال
فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل
في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على
تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث فان مجموعها لما لم
يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال
الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال فح يعود الاشكال
اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في
آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد
يكون فيه اكثر واقل ولا يسلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح
بكثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه فكيف وربما يوصف بهما ما لا نهاية
معا في النمط الاول اذا اختلف جهتا ما الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبين
ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون

لا خلاف لامتداده جهتان يمكن ان يوصف الامتداد في الجهتين معا بالتناهي
او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما ويسلب في الاخرى عنه
والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا ينافي سلب النهاية في الجهة الموصوفة
بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب
النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان
موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو
غير ما نحن فيه فاذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي
الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد
على وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة
فلما كان لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكان مستلزمة لزيادة ونقصان
بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى
واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان
فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه لم تقع الى
بالفاظه حتى انظر فيها [illegible] اذا كان شيء الخ لما فرغ من بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها
غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اوليها ما ذكره
في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا مانعا عنه
بل كان ذلك للقوة كلا كان او جزءا فاذن كبيره وصغيره اذا فرضا مجردين عن تلك
القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا
عنه [illegible] القوة الطبيعية الخ وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة
الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسما ولا محالة تكون ذلك الجسم خاليا
عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم
وصغره تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت
فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة
الثالثة وهناك سيتبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب

القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير تنبيه القوة في الجسم الاكبر اذا
وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام
وتتناسب بتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها
هذا الفاظ الكتاب واضحة اشارة يقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة
طبيعية تحرك ذلك الجسم حركة طبيعية بلا نهاية لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود
وهو ما ذكره في صدر الفصل وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه
لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة ليس ما ذلك اشارة الى المقدمة
الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبر اكثر منها في الصغر
مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة
لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى قوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان و
المحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت
ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل قوله فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض
حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم من
ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاول
كما مر قوله فان حرك الاصغر الخ تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك
لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان
ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا
متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست واحدة بل انما لزم الخلف من حيث
ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما
على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب
واعلم انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية
لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية
محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه على
امتناع كونها محركة بالطبع اخص مما لا ما يجب وذلك لانه لم يقم الا على امتناع

صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك
الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى
المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك الطبيعي الذي يقابل التحريك بالقسر
يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية
مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها على ما تبين
فيما مر ولان اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما
آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان
امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولاتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية
اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده فالقوة المحركة للسماء
غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى ان وجوب وجود
حركة غير متناهية او بان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام
المتحركة بالحركة المستديرة هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر
عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوى المحركة للسماء ليست بجسمانية
وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل
والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله لخروج ما فيها بالقوة
من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك
الى شيء يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة
الى الفعل وذلك الشيء هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك
السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية
ولعلك الخ قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك
السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق
عقلي وذلك موهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم بان المباشر
للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان
تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت

من حيث هي علل لعلية الى علل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب العلل اليها باعتبار
غير اعتبار انتسابها الى سائر العلل مبدأ قريب وبه يخل ما اشكل على الفاضل
الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل
ولا وجه لكونهما متناسبين . ولقائل الخ حتى السؤال انه ان
جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك
لا دائمة التحريك فيكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة وهذا وجه الجواب
بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم
اي يجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر من تلك القوة
حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت
بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتنفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم
زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير المتناهية وبين التأثيرات الغير
المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التأثيرات على سبيل المبادأة هو
وذلك ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح
بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت
لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس
وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية
لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت
بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند تجدد احوال في محركها
منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري فيكون كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد
حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن
لا بد من محرك يتجدد احوالها وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب
تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى
الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على
الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله
فالمبدأ المفارق العقلي الخ فيه بيان لكيفية صدور الافعال المتجددة في النفس

الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح
صاحب المشائين الخ قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا
ان المنتهى في جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته
وفي موضع آخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات
السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها وزعم القول بتحركها بالعرض لان الحال
في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر
ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك
المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولى والعقل الاول وسائر ما عداه كل
الواحد من المحركين متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان
يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه
حالا في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون
النفوس المفارقة والعقول ورد الشيخ في هذا الفصل عليهم بشيئين احدهما قول المعلم
الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا
غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان
ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما
والثاني اعترافهم بان للنفوس السماويات تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها و
تقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث
وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان
يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية
بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال
وهم من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض وشبه النفوس الفلكية بها مبينا
معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهرة واعلم
ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور وانما ذهب
اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدأ
والمعاد فانه قال بهذه العبارة والفيلسوف وضع عدد الكرات المتحركة على ما كان

طرفی زمانه وضع عددها عدد المبادی المفارقة والاسکندر یصرح ویقول فی رسالة
التی فی المبادی ان محرک جملة السماء واحد ولا یجوز ان یکون عددا کثیرا وان لکل
کرة محرکا ومشوقا یخصانه وثامسطیوس یصرح ویقول ما هذا معناه ان الاشبه والاحق
وجود مبدا حرکة خاصة لکل فلک علی انه فیه ووجود مبدا حرکة خاصة له علی انه مشوق
مفارق لمنشله الاول لیس فیه الخ یرید بیان ان المعلول الاول لا یمکن ان
یکون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل یشتمل مع الذی یلیه
علی بیان الطریقة الثالثة لاثبات العقول وتقریرها فی هذا الفصل ان المبدا الاول
لیس فیه کثرة لوحدانیته کما تبین فی النمط الرابع فیلزم کما علمت فی النمط الخامس
ان لا یکون مبدا الا لواحد بسیط الا بالتوسط وکل جسم کما علمت فی النمط الاول
مرکب من الهیولی والصورة فیتضح لک ان المبدا الاول لوجود الجسم یکون مولفا عن
او یکون الجسم عن مبدا فیه حیثیتان لیتضح ان یصدر عنه الهیولی والصورة معا لانک
علمت فی النمط الاول ایضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخری بل
یحتاجان معا الی علة توجد کل واحدة منهما فان ایجاد المرکب مسبوق بایجاد اجزائه
او توجدهما معا ولا یجوز ان یکون علتهما القریبة شیئا غیر منقسم فاذن المعلول الاول
جوهر بسیط لیس بجسم ولا بجزء جسم ولا بنفس تعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد
صح لک فی هذا النمط وجود عدة عقول متباینة الذوات هی مبادی تحریکات
الافلاک ولا شک ان هذا المبدع الاول فی سلسلتها ای هو ایضا محرک لفلک
هو اول الافلاک او فی حیزها العقلی ان لم یکن محرکا لفلک ای یکون مشارکا فی التجرد
والبراءة عن القوة قد یمکنک ان تعلم ان الاجسام الکریة العالیة افلاکها
وکواکبها کثیرة العدد هذا الفصل مشتمل علی اربعة مطالب اکثرها مما قربانه ولذلک
وسمها بالتنبیه وانما جعلها ههنا تذکرا وتنبیها علی کثرة العقول فالاول هو معرفة
کثرة الاجسام العالیة والثانی معرفة کثرة محرکاتها اعنی نفوسها والثالث معرفة
کثرة مشوقاتها اعنی عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتیة بعد اشتراکها فی
بعض الامور وفی آخر الفصل ترغیب علی تعرف عللها الی علة ووعد ببیان ذلک
اما المطلوب الاول فالنظر فیه من العلوم الریاضیة ولذلک قال فیه قد یمکنک ان تعلم

ولم یشتغل ببیانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلک العلوم فیه علی سبیل الاجمال فاقول
الاجرام العالیة تنقسم الی کواکب والی افلاک اما الکواکب فتنقسم الی سیارات والی ثوابت
والسیارات والثوابت اکثر من ان تحصی وقد رصد منها الف ونیف وعشرون کوکبا
والطریق الی معرفة وجود الکوکب العیان لا غیر والی معرفة سیرها وثباتها هو الرصد
اما الافلاک فکثیرة والطریق الی اثباتها الاستدلال بحرکات الکواکب الموجودة بالرصد
بعد تمهید الاصول الحکمیة وهی اسناد کل حرکة الی جسم تتحرک بها بالذات ویحرک ما یحوی
علیه بالعرض ووجوب الاتصال فی الحرکات الفلکیة المستدیرة البسیطة ووجوب
التشابه فیها وامتناع الخرق والالتیام علی اجرامها وقد اختلف اهل العلم فی عددها
اختلافا لا یرجی زواله بعد ان قسموها الی کلیة فظهر منها حرکة واحدة اما بسیطة
او مرکبة والی جزئیة ینفصل الکلیة الیها فالقدماء اثبتوا ثمانیة افلاک کلیة یحیط بعضها
ببعض بحیث یماس مقعر العالی محدب السافل ویکون مراکز الجمیع مرکز الارض واحد
منها وهو المحیط بالکل فلک الثوابت فانه مما لا بد منه وان کان کون الثوابت
علی افلاک کثیرة ممکنا وهذا الفلک ایضا فلک البروج وسبعة للسیارات السبعة
علی النضد المشهور فان فیه ایضا خلافا والمتاخرون زادوا فلکا آخر غیر مکوکب
یحرک الکل بالحرکة الیومیة وجعلوه محیطا بالکل ثم ان الفریقین جعلوا الفلک الکلی
لکل کوکب منفصلا الی اجسام کثیرة یقتضیها اختلاف حرکات ذلک الکوکب
طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطءا وبعدا وقربا من الارض فمن غیر
المحصلین منهم من جعل لتلک الاجسام اشکالا غیر الکرة کالقائلین بالمخروطات
والحلق والدوائر وامثالها وجعلوها منضودة فی جو مشتمل علیها هو ثخن فلکه
الکلی ومنهم من جعلها فی حرکاتها ایضا مختلفة کالقائلین باسترخائها تارة عند
الرجوع وما یلیه وبعد الاستقامة وکالقائلین باقبال الفلک وادباره من غیر
اسناد ذلک الی حرکة بسیطة متشابهة وهکذا مع اختلافهم فی اعدادها واما المحصلون
الذین یلتزمون القوانین الحکمیة فقد اختلفوا ایضا فی اعدادها بعد اتفاقهم علی
وجوب استدارتها شکلا وحرکة والمعلم الاول ذکر ان عدد الجمیع یقرب من خمسین
فما فوقه والمتاخرون المتقنون للارصاد کبطلمیوس الفاضل اثبتوا لکل کوکب فلکا

مثلا لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ومقعره محدب ما تحته
وهو فلكه الكلي المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله المسمى بمكب جوزهر محيط بفلك
آخر يسمى المايل هو الذي يشتمل على ساير افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض
ينفصل عن الممثل والمايل يماس محدبه بمحدبهما ومقعره بمقعرهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن
الخارج المركز يماس محدبه سطحه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما
حضيضا ما خلا الشمس فانها يكتفى باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير
رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس راى اثبات
الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في الخارج المركز وزادوا
لعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما
اشتمال ساير الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل على الثاني اشتمال
الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك
الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين
عشر منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك
تداوير تحرك الفلك بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك بما دونها ولكل فلك
من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الست التي فوق القمر فانها لا تتحرك عن الحركتين
المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات
الافلاك الخارجة عن المراكز والتداوير وتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية
من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية
الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية
لتناقص البعدين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص
حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمنجمين
الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان
الآراء تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد
الافلاك ويلزمك الخ هذا هو وجه المطالب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس

الحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا
ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب
منها ينزل مع افلاكه منزلة حيوان واحد ونفس واحدة يتعلق بالكوكب اولا
تعلقها بافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وبالاعضاء
الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في
افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية
تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الاخرون
الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب
وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها كما اثبتوا للافلاك فان
حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء غير محسوس
فيما فوق القمر واما القمر فان لم يكن محوه خيالا يتراءى فيه لانعكاس كما ترى من الهالة
وقوس قزح او اجساما موجودة واقعة بجدائه بل كان شيئا موجودا ثابتا في جميع
الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر
انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي
فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك
في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرنا قبل من وجوب
كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع بصور
كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه عند العوام
وهو ان الكوكب يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر الحركات
المقتضي لتكثر الحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان المتقدم
وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع و
اليه اشار بقوله وان الكوكب ينتقل حول الارض الى قوله الا بان ينخرق بها اجرام
الافلاك والثاني برهان حدسي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة
مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال

وحضيضه ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير
عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب
بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد عن
الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وهو افاته حضيضه
مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن
لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته
وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه في التمهيد ان حامل تدويره يتحرك الى توالي
البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا هي المحيط ويتحرك
التدوير معه والمائل يتحرك بحركته وحركة المثل جميعا الى خلاف التوالي
احد عشر جزءا وكسرا ويحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما قصاصا لاختلاف
الجهتين ويبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا والتقدير الالهي قد
اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان
من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مائلا الى جانبي الشمس على بعد
احد عشر جزءا وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مائلا الى الجانب الآخر على بعد ثلثة
عشر جزءا منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز
منه ايضا وكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين
كل واحد منهما اثنا عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير عن الاوج لكون
ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل
بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع
دور وبعد الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز
نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس
نصف دور استقبله الاوج من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك
في التربيع الآخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في
التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والمائل
واوج المدير يتحرك بحركة المثل البطيئة المتشابهة في زماننا الى اول العقرب وكان

المدير متحركا بالحامل على خلاف التوالي بقدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على
التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين
معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل بنصف
سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها
والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير
حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب
الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولا خفى ان المركز في هذا الاوج اقرب الى
الارض ما كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين
متساوي البعد عن الاوجين المتقابلين ويكون لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما
الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد
وعلى التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اي في وصولهما
الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات
مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها واذن لا يتم خرق في اجرام الافلاك واعترض
الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال
الى جهة يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء
كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال الماري الرحى يتحرك
الى جهة والنملة عليها الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة دفعة حال حركة
الرحى وللرحى دفعة حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم
لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث
هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة مركبة منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت
الى جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها فان كانت في جهتين متضادتين
احدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضلا وان
كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات على
نسبتها وذلك على قياس سائر الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث
هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة

فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة قد يكون مركبة وكل بسيط متشابهة وكل مختلفة مركبة
ولا ينعكس ان والحركات المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول وبالذات والى
غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها
ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذ ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم
كون الجسم متحركا بحركتين صورة دفعة في جهتين ولم يحتج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد
فضلا عن مح ــــ ويعلم انها كلها الخ وهذا هو المطلوب الثالث وهو
معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات تقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما
مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى
الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكيا ساكنا متشوقا لغير شان
وينقطع به الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده
الى بقراط من القدماء وانما عرض الشيخ عنه بقوله ربما يقال اشارة الى انه مذ
لقوم ولما تقدم ابطال هذا القول في الفصل الثاني من هذا النمط لم يتعرض ههنا
لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى متشوقات مجردة لا الى الاجسام
المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بتسعة تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة
عاشرها العقل المخصوص بالاضافة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال
وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب
بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل
منه اما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله ويعلم انها الخ
وهذا هو المطلب الرابع وهو معرفة اختلاف اجرام العالية بطبايعها وقد استدل الشيخ
على ذلك باختلاف الاوضاع والاين والحركات التي هي مقتضيات الطبايع
كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد
ويجمعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع
زوالها عن الاين والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدا جنسي يشتمل
عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله
فيبقى لكل الخ هذا هو البحث على ترتيب المبادي اي علة لهذه الاجرام اي

اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك اذا فرضنا جسما
قال الفاضل الشارح هذا الفصل تتمة فصول بعد يشتمل على الطريقة الرابعة
لاثبات العقول وهو ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من
الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى
علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها مفارقات
بعد الاول وهي العقول اقول المقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض
الاجسام العالية علة للبعض ولما كان الاجسام العالية منتهية الى حاوي ومحوي
وكانت علة الحاوي على تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها
اعلم ان البرهان قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه
العام على ما سيأتي لكن لما كان بيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص
وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك
الطريق الخاصة الى الهداية احوج من سلوك السوانح العامة وهذه الطريقة مبنية
على ثلث مقدمات احديها ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا
بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم يكن اشخاصا معينة لم توجد في
الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوب
المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة
كان حالة الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب
فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة الاتفاقية
بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب
والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير
هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي
المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية لكن عدم الخلاء في داخل
الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذن
يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة
لكنه في جميع الاحوال واجب والا كان الخلا ممكنا لكنه ممتنع لذاته هف فاذن

الحاوي ليس علة للمحوي واعلم ان قولنا الخلا ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلا ذاتا
المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هي المقتضي لامتناع وجوده والمعنى
للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملا لا يتصور الا مع ذلك النفي
وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملا واذا تحقق هذا سقط ما يمكن
ان يتمسك به وهو ان يقال كون عدم الخلا واجبا لذاته ينافي كونه ما معا مع
وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود المحوي في هذا
الوضع هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلا حتى يحكم بوجوب عدمه
بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادة وجود المحوي والحاصل ان المحوي كون
واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي لا مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته
لا واجب بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله
ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى قوله فلو كان جسم الى قوله وجد بها
الامكان متصل هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اورد تاليها
كليا غير مختص بهذا الموضع تمهيدا لايراده مختصا وقصد المزيد الايضاح وهذا
التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة وجوبها
بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي معا معا
استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم اعاد
وجعل التالي مختصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرناه تشخص الحاوي العلة كان
للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم
عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا
واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان
واجبا مع وجوبه كان الملا المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة
الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا هو نفسه وان كان عدم الخلا غير واجب
مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلا غير ممتنع بذاته بل بسبب
فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان
قوله اذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله بل على تشخص المعلول تكرار لما قرره

اولا

اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى
ما بعده واقول الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر
هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مغايرة
عدم الخلا للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلا
ولا لعدمه اعتبار ما ثم لو قدرنا انه افاد ذلك لصار البرهان مقتضيا لامتناع
اسناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلا مع تلك العلة ممكنا فاذن
الواجب ان يفيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان
فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلا الممتنع بذاته واذ
تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلا
في الحاوي هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلا واجبا الى
آخره فان بذلك يصير تقرير تالي المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط عنه
ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما
وقع من غلط النساخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بان الحكم يكون ما
مع المتاخر متاخرا كالحكم يكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي
انما يوجد مع الحاوي عندهم فيتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا
عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين
مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر من حيث ذاتاهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن
ان ينفك عن الآخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون الحاوي لما فرغ عن بيان
امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر
ان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت
العلة اعم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي
اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير ويفسد منه واعظم واقوى منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية

الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب
اليه وهم ليس يمكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاضل الشارح
نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة
وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم
يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه واما كونه غير ممكن فعلله لما سياتي والبرهان
يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعة
ولعلك الخ تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم
لكنك بجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء
جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على
ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي
علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه
يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير
كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد
او عن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي
وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي
تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه هنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وح لا
يكون العلتان واحدة ولا عن واحدة وان فسر على ما فسرنا به اولا وهو ان يقال
سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن و
ان اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما متوسطا دون الآخر
لم يكن خاليا عن تعسف ا قول في حله اختلف القائلون باسناد السماويات
الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما يختلف
صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شرط توقف تلك الصدورات
عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون مرتبة من المحوي وقال
بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء
كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او اثنين ان لم يكن منتشرا شيء مما ذكر كان

اشارة

اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان تقدم على التقديرين وتقرير التنبيه
لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند
كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي و
عدم وجوب ما يملأه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي
علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان مانع التقدم بالعلية
الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا ان يكون التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون
للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص
بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصورة ههنا فان المحوي لا يستلزم
الحاوي ذات المجردة عن الاضافة من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان
الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم يتعرض
هذا الاحتمال ساقط بذلك او لعلك يزداد الخ هذا الوهم هو
الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي
هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع
وجوب احدهما الذي هو علة واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي
ايضا واجبا وح يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح
وهو غني عن الشرح ولعلك تقول الخ هذا الفصل واضح وقد
مر بيان ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع الحاوي علة للمحوي
وهذا القول واحد بعينه نسبت التقدم الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي يكون
كصورته او الى جملته اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم
سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدأ الصورة او يكون
هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان
الخلاء حاصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة والى هذه الاشارة
بقوله علة فانه لا يتم موجودا الا مع الجميع فقد استبان الخ لما بين امتناع
كون كل حاو من السماويات علة للمحوي وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة
للحاوي كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان

برهة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين الاولين
غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة لجسم آخر و
هذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل
بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو
موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان
يفعل بمادته لانه انما يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة
فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة و
الشئ الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط
السابع على ان علم الباري تعالى بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة قابلة وفاعلة
معا اقول اما تعليله المذكور فغلط لان الشئ الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا
معا لشئ واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل
فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد آخر بالوجوب والامكان
معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها عاقلة لما
في علمها دونها وبهذا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة
الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل
بذلك غلط واما قول الشيخ نص على ان علمه تعالى صور في ذاته فان كان على
ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات
وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل لتلك الصور
وبالاعتبار الثاني قابل لها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة
ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك
لما ان الصور صنفان صور يتقوم بها مواد الاجسام كالصورة الجسمية والنوعية وهي
ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة
تلك المواد فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شئ اتفق بل
كان ملاقيا لجرمها او ما كان من جرمها بحال والشمس لا تضئ كل شئ بل ما كان مقابلا
لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون

انفعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون
بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم ولم يكن
نفسا لذلك الجسم فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة
ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع المقدمة الرابعة ان علة الجسم يكون اولا علة لجزئيه اعني الهيولى
والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرير المقدمات نعود الى المتن ونقول
قوله الاجسام انما يفعل بصورها اشارة الى مقدمة الاولى قوله الصور القائمة
بالاجسام والتي هي كالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشئ وبين ما ليس بجسم
من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى توجدهما اولا فتوجد
بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا
لهيولات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك تبين امتناع صدور الاجسام عنها
وتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لاجسام آخر بصور ما يتجدد عليها او
اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصورة في الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها
معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين
معدة لقبول صورة مائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض
فان بعض الاعراض ايضا تفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك
الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها
وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس
عن مقابلها وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول بدايةً و
فقد بان لك الخ قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر
مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب
الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس والانواع فاذن هي جواهر ممكنة الوجود
لذواتها معلولة للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في
بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد

السماويات الى علل غير جسمانية وامتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع
كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلث احدها ان المعلول الاول
واحد من هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان
السماويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل ايضا بالتحصيل
[illegible] وليس يجوز الخ هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما تقرر من
وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات
وان كانت السماويات مبتدية بعدها وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع
السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا يمكن ان تستند الى
غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة الوجود منها الى علل الفلك الاخير
واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول
عند الفلك الاخير ولا بوجوب توالها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة
العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون
اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية
ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم
هو به تحكم [illegible] فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم
منه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ
الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي
وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام السماوية عن الجواهر
العقلية يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد
عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد في بادي الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد يقتضي
اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ
الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان
يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط
الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها

والثاني ان باقي هذه الجواهر [illegible]

بعض

ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحدا اذا كانت
جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة
غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة
الجسمانية البسيطة لتكثر جهاتها واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى
هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين و
تكثر الاعتبارات والجهات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن
ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته
فهذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال
فبقي علينا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان الكثرة عن الواحد في المعلولات
بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد
وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء
وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بنظر الى شيء آخر في ثانية المراتب
ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء
وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د معا خامس و
بتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط
ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د
معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل
بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد صارت
في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى
عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة
عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك
الشيء هوية مغايرة للاول بالذات ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية
فاذن هنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني
هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهو من حيث الوجود تابع لذلك

الوجود لان المبدأ الاول لو لم يعقل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تاما لكونه مصدرا له ثم اذا قيست الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجوده مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وجودا قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبرت ذلك لمع الاول لزم ان يكون عاقلا للاول ايضا وستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدأ واحدها في اولى المراتب هو الوجود وثانيها في ثانيها الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرة للاول والتعقل بالذات اللازم لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان والوجوب المتأخران عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الموجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور بعضها او كلها وان كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس الحيثية الاواحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدأ يشتركان في انهما حالة المستفاد من مبدائه فهذه الاحوال الثلثة التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالث يمتاز عنهما بانه حالة بالقياس الى مبدائه وهو المراد من قول من ذكر التثنية واذا اتضح هذا فلنرجع الى باقي شرح المتن وتقول قوله فبالضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي سماوي يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا يمكن استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيثيتي الخ اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يكون الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود

لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون الخ اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ ووجوب الوجود واللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدأ العقل آخر قوله وبما له من ذاته مبدأ الشيء آخر اشارة الى حالته في ذاته المشتملة على الحيثيتين الباقيتين التي بها صار مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما ذكرهما هنا لكونهما متقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما الاوصاف المذكورة قوله ثم يجب الخ اي ينبغي ان يسند عليه للعقل الذي تحته الى حالته التي بالقياس الى مبدائه وعلية للفلك التي تحته الى حالته التي له في ذاته بالمادة اشبه فكما ان الفائض عليه من مبدائه بالصورة اشبه والمعلول بسبب العلة وتناسبهما ثم صرح ذلك قوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب به مبدأ الجوهر عقلي وبالآخر مبدأ الجوهر جسماني ثم اشار قوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميين الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي تكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ الصورة التي تكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه

لان اكثر الفضلا الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم
بها على تجهيل المتقدمين من الحكما والشيخ عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي
بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة الى الغاية والواجب ان
ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة
شبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول على الاطلاق فان تسامحوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندون
الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
وبنوا مسائلهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن
والركاكة بسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي سائر
كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل
فان الحجة غير لائقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر
في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفا والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات و
الاشارات وغيرها من رسائله بل جعل علة للاول الموجب لوجوده مبدا لعقل آخر
ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان و
عقله لنفسه مبدأين لعلل فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها ولئن
كانت غير لائقة في هذا الموضع على تصوره بل لعمري قد كفى للشيخ حجة في موضع بحث
السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها
امورا عدمية او امورا مشتركة يتساوى في جميع الماهيات وما يجري مجرى [illegible]
بعد ما مر من الكلام عليه انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجدة بها والعدميات تصلح
لذلك بالاتفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوي فليس على ما ظنه بل هي مما يقع
على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان
يكون متقوما من مختلفات والا فكان الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق

على العقل مع جميع كمالاته فانه اول هوية صدرت عن الاول وكمالاتها ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شي من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول
بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك
في الشفا في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شي واحد ذات
واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلا في مبدا قوامه بل يجوز ان
يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون
ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شي وبمشاركة ذلك اللازم شي فيتبع من هناك
كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا
عن المعلولات الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان
يكون مركبا من متقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون
المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول وهذا الخبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية
بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان يكون
مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات
الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت
مبدا لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة
مبدا للكائن الصوري والاشبه بالمادة للكائن المناسب للمادة دليلا والذي
عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان
الشفا واذا رايت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه خلط فليت
شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا
استند مسببان احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم
وجودا من السبب الانقص وجب استناده من السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون
اتم وجودا من علته وهذا موضع علي وله نظاير كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه
في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر
المفارق العقلي البري عن الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها الا في الطبيعة الوجودية
وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه ليس يحتاج في بيان صدور الكثرة

عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم بذلک ايضا وکيف وهو معترف بالعجز
عن ادراک ما هو دون ذلک من تفاصيل الامور کما ذکره مرارا فی کتابه بل انما ذکر
بعد تمهيد بيان صدور الکثرة عن الواحد احتمال ذلک علی سبيل الاولوية فقط
ونبين اعتراضات الفاضل الشارح بحمل ما تم [illegible] وليس
اذا قلنا الخ تقرير الوهم ان يقال اذا کانت الحيثيات المذکورة الموجودة فی العقل
سببا لوجود عقل وفلک مما تحت ذلک العقل وکان کل عقل مشتملا علی مثل ذلک
الحيثيات فاذن يجب ان يکون تحت کل عقل عقل وفلک لا الی نهاية والتنبيه
علی فساده بان يقال انا اذا قلنا بان کل عقل وفلک يصدران معا عن عقل فذلک
العقل يشتمل علی کثرة ولا يلزم من ذلک ان کل عقل يشتمل علی کثرة فقد يصدر عنه
عقل وفلک معا فان الموجب لا ينعکس کليا والعلة فی ذلک ان العقول ليست متفقة
الانواع حتی يکون متفقة المقتضيات [illegible] فالاول مبدع الخ لما کان
الابداع ايجاد شیء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلک وکان العقل الاول
هو الذی اوجده الاول تعالی من غير توسط شیء آخر ولا بشرط وجودی ولا عدمی کان
المبدع بالحقيقة هو ذلک العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسط جوهرا عقليا
وجرما سماويا ليس حکما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا
عقل واحد علی سبيل الوجوب بل علی سبيل الامکان والاحتمال کما مر اذ لا دليل
علی ذلک وادعی الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثانی عن المبدأ
بتوسط العقل الاول کلام مجازی لان المؤثر عنده فی العقل الثانی ليس هو المبدأ الاول
بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل تمسک بتخصيص الشيخ
العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقی علی ما قرره هذا الفاضل هو
الايجاد من غير توسط فاذن لو کان موجد العقل الثانی هو العقل الاول لکان العقل
الثانی ايضا مبدعا بالحقيقة وکذلک سائر المعلولات التی لا تستند الی شیء غير
عللها القريبة وح لم يکن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهناک تبين
ان ما توهمه ابو البرکات ايضا من کلامهم ليس بشیء وبانی الفصل ظاهر وانما وسمه
بالتذکير لکونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاک والغرض

منه افادة صور الجميع معا [illegible] فيجب ان يکون الخ يريد بيان ترتيب صدور
ما فی عالم الکون والفساد وبدأ بالهيولی المشترکة للعناصر الاربعة فقال انه ينتهی الی العقل
الاخير وهو العقل الذی لا يلزم عنه جرم سماوی واليه ينتهی العقول ويعرف بالفعال
فيقول لما کانت الاجسام الکائنة من هذه الهيولی قابلة لجميع انواع التغير والحرکة فلا
الاجرام السماوية لم يمکن ان يکون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يکون ما هو
سببها القريب مشتملا علی نوع من التغير والحرکة لکن ليس هناک شیء يشتمل علی التغير و
الحرکة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يکون للاجرام السماوية ضرب من التأثير
فی تحصيل هذه الاجسام ولما کانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولی مشترکة وصور مختلفة
وکان کل واحد منها قابلا للتغير والحرکة فی حده وجب ان يکون اختلاف صورها
مما يؤثر فيه اختلاف احوال السماوية وان يکون اشتراک مادتها مما يؤثر فيه اشتراک
فی احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشترک فی الطبيعة المقتضية للحرکة المستديرة
المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يکون لمقتضی تلک الطبيعة تأثير فی وجود المادة المشترکة
ويکون ما يختلف فيه مبدأ تهيؤها للصور المختلفة ولا يمکن ان يکون ذلک کافيا فی
ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمکن ان يکون عللا لمواد اجسام
آخر کما مر واما ثانيا فلان الامور الکثيرة المشترکة فی النوع والجنس لا يکون وحدتها بما
شارکت من علة معينة للذات واحدة بل يکون بارتباط بواحد يردها الی امر
واحد کما مر فی النمط الاول فی کون الصورة علة فاذن العقل المذکور هو الذی يفيض عنه
بمعاونة الحرکات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال
کما ان فی ذلک العقل رسمها علی جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان
يکون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولکن لا يکفی وجود العقل والطبيعة
المتفقة الفلکية فی استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور کما مر بيانه فی النمط الاول
فان قيل الکم نفيتم امکان کون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم
الطبيعة الجسمانية جزء من علة مادة جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريکة
فی افاضة اصل وجود المادة بل هی معينة فی جعل ذلک الوجود بحيث يقبل التغير و
الحرکة فی حده کما مر [illegible] واما الصور الخ لما فرغ عن ذکر کيفية صدور الی

العنصرية عن مبدئها اشتمل بذكر الصورة وبين انها يصدر ايضا من ذلك
العقل ولكن يختلف في الهيولى المشترك بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات
المختلفة الحاصلة لها باختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا
خص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جرم عنصري او بواسطة تحصلها
على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة
خاصة وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة
معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته لذلك الامر
لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى
به من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى
الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف ايضا ينتسب
الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر
يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادات
المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيدة المناسبة
للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية فهذا هو الاستعداد فصار من
حقها ان يفيض الصورة الهوائية عليها ويزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق
ولا مبدأ الخ يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة
فذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة
يلي المركز مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الى اربع كرات مختلفة الصور
وهذا سبب اجمالي واما التفصيل فيدق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر
في الشفاء ان قوما من المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك
لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من مجاورته التسخين نارا
وما بعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار منه
يكون حارا ولكنه اقل حرارة وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل كثافة من الارض
ودلالة الحر وقلة التكثف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من
البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو بارد والذي يلي النار فهو حار فهذا سبب

كون العناصر ثم قال الشيخ ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون
الوجود اولا للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وان يكتسب سائر
الصور بحركة التي يكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية
التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن بصورة اخرى فان الابعاد تتبع في وجودها صورا اخرى
يستعد للابعاد وان يتبين قابل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم
لا يصير جسما بحيث يتبع غيره من الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان
يكون اذا تمت طبيعته يتخذ باصلح المواضع لاستحفاظها فان النار يستحفظ حيث
الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر
وهو ان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة تفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن
عدة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم
بسيط فاذا استعدت نالت الصورة من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم
واحد وان يكون هناك نسبة يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا
ويجب فيها الخ اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات
فذكر انها انما يجب بشيئين احدهما بسبب العناصر من السماويات والثاني امور
منبعثة عن السماويات اما النسب فهي ذات الشمس لموضع من الارض المقتضية
لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينه وبتوسط التسخين لتخلخل الجسم المتسخن
او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه عن موضعه الطبيعي وبسبب خروجه
من موضعه لامتزاجه بغيره واما الامور المنبعثة من السماويات وكالهيئات الفائضة
على الطبائع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور منبعثة
عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها
ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها ببعض
كما نشاهد من القوى الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور
المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة عن
السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات المذكورة التي تعد
موضوعاتها لان يكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذين

البسيطين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعند الناطقة الخ يشير الى مراتب آخر الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البرأة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسائط كثيرة محدثا لحدوث مادته كان كمالاته متأخرة عن وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال عن افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك الاضافات فلما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة وان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وح يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فالكلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرائط كالوضع المخصوص وغيره فما يستجمع تلك الشرائط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة وعند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنها بل انما

200

مجوزة في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال هذه الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى تنتهي الاسباب وتقف ويستند شي الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه [النمط] في التجريد يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما توفرها من المعقولات وكيف يتقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعلقها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تامل كيف الخ لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدئ في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد الاول وهي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبه ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها

وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها
وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعا والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل
المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هي اشتمالا تفصيليا كما كانت العقول في المرتبة
الاولى مشتملة عليها اشتمالا غيبيا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول
الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال وبعد ان سقط عنها فظهر ان الشرف
اعني البراءة عن القوة ترتب في صنفي المراتب على التكافؤ من الجانبين الى الهيولى
التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة ومحاذيها في الجانب الآخر
العقول المجردة وما فوقها تنبيه ولما كانت النفس الناطقة الخ لما كانت
النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب الوجود اشتغل في البحث عن حالها بعد تجردها
عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها
غير متعلقة الوجود بشيء غير ما دتها الدائمة الوجود على ما بين في النمط الثالث ثم غيره
على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط الثالث
من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة للصور المعقولة الى كمالاتها
الذاتية الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله
بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه افتقارها
في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا
يضر جوهرها تاليا لما وضعه بعد لفظة لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما
مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة
فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكر الشيخ ابو البركات
البغدادي واعلم ان اسناد حفظ العلاقة مع الجسم هنا الى الجسم ليس بمناقض
لاسناد حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان
النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك
لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه و
لذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد
على الشيء مما من شأنه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض

ثم ان الشيخ اكد هذا النمط بما اورده بعد هذا الفصل ... اذا كانت النفس الناطقة
تبصرة جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا اعني تسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث
المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك
الشيء الحاضر انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم وانما كون هذا البحث
اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره
بغيره قوله اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال
لم يضرها فقدان الآلات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي
ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في
في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال فان الفاعل
والقابل لها موجودان معا عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست آلات
لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث
من بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم اراد المبالغة
في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات البدنية
الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي
استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلة وتاليها متصلة كلية موجبة و
هي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان
تعقل النفس بآلات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها
كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه وقوله كما يعرض لا محالة
لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر عنها بآلات بدنية وتختل
باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفعل قد تكون بسبب التمرن الحاصل
للفاعل بعد صدور الفعل دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة عند
استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون
اقتداره على الفعل اتم اقتدارا والانسان في سن الانحطاط يكون اجود فعلا
منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني

بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الآخر فانه
لا يكون احد بصرا ولا سمعا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك
اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله ولكن ليس يعرض استثناء النقيض
التالي وهي متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس
في تعقلها كلال بل قد تكل الآلات ولا تكل هي في تعقلها بل انما يثبت واما تزيد وتنمو
كما في سن الانحطاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ
يضعف لكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء
ينتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ
اشتغل بشيء وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في
تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي
وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل
على كونه فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل اصلا قال
الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها
حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل
في زمان الكهولة واقعا فيما زيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة
فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وجه كون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما
ان الصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا يبقى تلك القوة بدونها ويبقى مع
الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم
الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاخلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك
على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة
عنه والاول مما لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة
الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة
للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينقص بانتقاصها
وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد
والانتقاص ضرورة انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت اختلافا

كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في
الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على ان هذا مع ان الشيخ معترف
بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره
في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان
الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا على ما يستعمل في الخطابة فانها يطلق هناك
على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار تشتمل التجربيات
وما يجري مجراها مما يفيد من اليقينيات قال اثر الخ
يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان
تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية باسرها ويشهد
بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظ واما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر
عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوى كسائر الحواس عن المحسوسات في
المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر
يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتألف
موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها متقاومة لتلك
القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما ينتهي الكلال
والوهن حد العجز عنده القوة عن فعلها او بطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور
الشديد عن الابصار او يعمى وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا
بخلاف ما وصف هذه القوى هي صغرى القياس وكبراه ما مر وتقديره ان افعال
العاقلة لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة
ليست بدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا يضعف ولا يكل
بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكورة بخلاف البدنية وانما قال
قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة
من المفكرة التي هي قوة بدنية قد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن بضعف معاونها
والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية
دائما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز

كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية وح لا يبعد اختصاص البعض
بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يدرك البقة
بعد تخيل الجمل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشيء
لانهم لا يعنون بتوق المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تاثيره في الحاسة
وضعفه **زيادة تبصرة** ما كان الخ هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلهما
وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن
ان يتوسط الآلة بينه وبين ذلك الشيء ويتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة هي قولنا
كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية
لا يمكن ان يتوسط بينه وبين الامور وصغراها قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا
ادراكاتها والجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية
واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها
مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام
من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما عنى بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان تدرك
انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها لا يضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة
بادراك كل شيء **زيادة تبصرة** لو كانت القوى الخ وهذه حجة رابعة وهي اوضح
الحجج على هذا المط وهي مبنية على مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة
صورة المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة
لحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت لحصولها في آلته وهذان مما مر
بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلا الا
بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذه
مما مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالمهية لا تتغاير الا بسبب
اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير
الانواع المتفقة في الجنس او بسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء
اما مادي وهي كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي
كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة وتبين من ذلك امتناع

تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين في
النمط الرابع واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة هو لوقه من حملية ومنفصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك
الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات واللزوم انما تبين بابطال قسم آخر
يصير به المنفصلة حقيقية وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت
فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا لملازمة المتصلة المذكورة لانها انما تعقل بحصول
صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان
القسم الفاسد من المنفصلة انما يتبين فساده بها **قوله** فان استاعته تعقلا
بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهي تجدد التعقل وفي
تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل ولانها مادية اشارة الى المقدمة
الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية فيلزم الخ اشارة الى المقدمة
الثانية **قوله** ولان صورة الخ اشارة الى تغاير الصورتين اعني صورتي الآلة
المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي
المذكور **قوله** فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها صورتان
لشيء واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض
باعيانها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة **قوله** وقد سبق
بيان فساد هذا اشارة الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي
لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كان
عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من **قوله** فاذن هذه الصورة
التي بها يصير القوة المتعقلة الخ اشارة الى معيتها في جميع الاوقات **قوله** فاما ان
يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا يحصل التعقل اصلا انتاج لاستلزام
مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة **قوله** وليس
ولا واحد من الامرين صحيحا استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق
كون الانسان متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون
العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المط والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات

المذكورة في هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة
في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان
المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من
المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجود
الذي هو جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض وانا ايضا اعود فاقول ان ماهية
الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق
لفظ الماهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى
قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة
المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وح ان اراد بعدم
المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس
بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس
بمساو للسماء الموجودة في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من
السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية ليس بمساو لها حال كونها معقولة
فهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن
المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظ وظاهر ان المناسبة
بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة بكون احدهما عرضا
في محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية
المحصلة المأخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد
والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل يقومها
نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا
اخذت من حيث هي عرض قايم بنفس ما لم يكن ماهية للسماء انما يكون ماهية لها
من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون
العاقلة متعلقة لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محل
لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة
لو كان محلا للصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل من

مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة
كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت
محلا للصورة حلت في محلها عاد المح المذكور فان قيل الفرق باق لان احدهما
حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول
اقتران على ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول و
مع ذلك فالمح المذكور باق بحاله للقول بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد
ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها
متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس
بعرض حال في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقايق
متشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها و
هذه الاعتراضات واشباهها متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها
قوله هذه الحجة بعينها يقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة
بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبطلان الحكم الذي ذكرتموه بعينه والجواب
ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها
والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة
وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول دائما كما كانت مدركة
لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط
في غير تلك الحالة فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل من شانه
ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى
اكمال الكلام في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم
الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل من شانه
ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة ولانا اصلحنا هذا ابتدا احتجاج
على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شانه ان يوجد
فيه اعراض وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الى الذي
هو اصل بالقياس اليها واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من

شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد
والا وكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين
اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد متعلقة
بقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان اما مركبا واما حالا
والثاني بط لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من
الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو
غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض الخ هذا جواب
عن سؤال وهو ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها
فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون في موضوعاتها
الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها اما الا يكون له حامل وجود
فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته قوله واذا كان كذلك لم يكن شي من
في انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس
اما اصل واما ذات اصل لم يكن شي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيها ولا محال
في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط والاول
حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بعد وجوبها
بعللها وثباتها بها لان اول الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين
من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان
لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها وحدها لما كان الباقي من النفس
هو النفس بل جزءا منها وح يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة
لصورتها والجواب ان هيولى النفس اما ذات وضع او غير ذات وضع والاول باطل
لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخ اما ان يكون مع كونها غير
ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت عاقلة بذاتها كانت
فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها
فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كانت كانت النفس غير مستغنية
في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال

هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن
موجودا وهو المط ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز
ان يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها من البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا الى
جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت مقولة الجوهر فهي مركبة من
جنس وفصل والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم
مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرنا . والجواب ان هذا مغالطة باشتراك
الاسم فان المادة والصورة يقعان على ما ذكره وعلى جزئي الجسم بالتشابه والجميع
انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان
في احتياجهما الى امكان سبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما عن ذلك
فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد
عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا
محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه
انعدام المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشي محلا لامكان وجود ما
هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان
وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا
به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشي محلا لامكان فساد ذاته
فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها ولا لامكان
فساده اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان
وتهيؤه لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك
الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدأها القريب بالذات اعني النفس فحدثت بحسب
استعداده وتهيؤه ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان
ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك لحدوث ذلك الامكان
والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس
اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال
ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو

ذات مباين عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط فى حدوث النفس من حيث
هى صورة او مبدأ صورة لا من حيث هى موجود مجرد وليس شرطا فى وجودها
والشئ اذا احدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط فى حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد هو
البناء الذى كان شرطا فى حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث
صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة
فساد مبدئه ذلك وما الفرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضى حدوث معلول ما فانما
يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما
ولو كان عدميا وهم وتنبيه ان قوما الخ لما فرغ من اثبات وجوب بقاء
النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التى هى كمالاتها الذاتية اراد ان يبين
كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال مذهب فاسد فى ذلك كان مشهورا بعد
المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصورة الموجود فيه عند
تعقله اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم
ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك قرره فى كتابه
الموسوم بالمبدأ والمعاد فى فصل ترجمه بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات
فانه صنف هذا الكتاب تقريرا لمذهبهم فى المبدأ والمعاد حسب ما اشترط فى صدر
تصنيفه ثم انه نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل الخ وهو ظ
زيادة تنبيه وايضا الخ معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل آ
صار آ فاذا عقل ب فان بطل كونه آ فهو متحد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عن
ذلك بل بقى آ ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم فان بقى آ وصار مع ذلك ب كان
مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها فى الماهيات
وتكثرها وهذا ابين احالة واشد شناعة مما ذكروه اولا وهم وتنبيه
وهولا ايضا الخ هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما يتحد بالعقل
الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذى يتحد العقل الفعال ونبه على فساده بلزوم
احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذى فرض غير قابل للتجزية واما وجوب نيل
جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا

اى معقول كان ثم ذكر ان هؤلاء الخ لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما يلزمهم مضافا
الى الحكم الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة فى قولهم ان النفس الناطقة
هى العقل المستفاد حين ما يتصوره قائمة بحالها واعلم انه كان زعمهم فى الفصل المتقدم
القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة فى هذا المعنى
وكان لهم رجل الخ الخشن اردأ اتم ويقال للضرع التالى ايضا
فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجى اعلم ان قول القائل الخ لما فرغ من ابطال
المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلى وهو امتناع اتحاد الشئ بغيره فسر
الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم صار شئ شيئا آخر وبين
ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شئ شيئا آخر بطريق الاستحالة
وهى ان يزول عن ذلك الشئ الصاير شيئا ما ويضاف اليه شئ آخر يكون
معه مصيرا اياه كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالنقل او
بطريق التركيب وهو ان ينضاف شئ آخر الى الشئ الصاير فيركبه المصير
اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو هذين
المعنيين بل المراد منه ما يفهم عنه بالحقيقة وهو ان يكون شئ واحد فصار هو وحده
واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعرى غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه تخييل
وبسبب تخيله يظنه عوام الالهية والمتصوفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده
توضيح فانه ان كان الخ تقريره ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد
وامر حصل بعده والاول هو الصاير ههنا الثانى والثانى هو المصير اياه لذلك
الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخ اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون
احدهما موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع
الاقسام مح اما الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
وذلك ينافى الاتحاد واما القسم الثانى فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم
بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثانى والآخر بالعكس والشيخ ابطل
هذا القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد

قال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان
المعدوم قبل وحدث شئ آخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو
الامر المتقدم هو احدث بعد عدمه شئ آخر او لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا
ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية لكاينه مع لفظ كان فاعلا لكلمة
بطل اي فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون
هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال
واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر
ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب
الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى   فيظهر من هذا ان كل
ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في شئ آخر
لما ابطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكماله فان ذلك
هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر
والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة
لذوات تلك الصور باليقين   الصور العقلية الخ لما فرغ من بيان كيفية
ارتسام المعقولات في الجواهر العاقل اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته و
ما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم المعقولات
الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجة التي هي صورها كتعقل الانسان علما غير
مسبوق اخذا الى ذلك وايجاد ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولة
الاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا وتقديم
الثاني عن الاول تقرر لامتناع انفعاله عن غيره   كل واحد الخ هذه قسمة
لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشئ موجود في
الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشئ لم يوجد بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي
فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك
الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شئ خارج عنه والحاصل من غيره
ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى

غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود
والاول الواجب تعالى يجب ان يكون علمه فعليا وحاصلا له كاملا من ذاته لا من غيره
لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان العلة
لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات منها ايضا نظر آخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى
الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث   واجب الوجود الخ
لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل
ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده
يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة يقتضي العلم بالمعلول
فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها و
هذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة لوجوبها ويعقل سائر
الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده
اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة
الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع
ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع آحاد السلسلة فيه بالنسبة
اليه تعالى   ادراك الاول الخ للادراك اعتبار من حيث هو ادراك و
اعتبار من حيث هو حال للمدرك واعتبار من حيث هو حال للمدرك ويختلف
مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا
وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا اما اختلافه بحسب القياس الى المدرك
فلكون الادراك العقلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك
الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد
من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد من
المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله
ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام
بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث هو علة
تامة يوجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو معلول

لا يقتضي علة المعية انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بهوية المعلول
وانيته والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون هويتها كان اكمل الادراكات
في ذواتها ادراكه لذاته بذاته كما هي وبجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة
تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء
مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
اما ادراكها للاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته
وهي عاقلة لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول
تعقلا دون تعقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس
والتخيلات وغيرها وهي كلها نقوش ورسوم عن طبائع عقلية لان مخرجها من
القوة الى الفعل يتمثل متصورا بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي
لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق
اخرى غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة على وجه وغيرها في انقص مراتب
الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف
الادراكات بالتشكيك ولعلك تقول ان تقرير الوهم ان
يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة
متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول تعالى الواجب يعقل كل شيء فاذن معقولاته
صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب
واحدا حقا بل يكون مشتملا على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته
وكان ذاته علة لكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته فتعقله للكثرة لازم
معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات
فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها
بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او متباينة له فاذن تقرر الكثرة
المعلولة في ذات الواحد العالم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره

والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه وهذا
هو تقرير التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته
قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد
ما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب
الحكماء والقدماء القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات
حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي في صدر هذه المقالات
ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي
من هذه المضايق وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من
نفسي رخصة ان لا اشير في هذا الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة
خفية يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته
الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف
الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة
فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك
هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره
فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل
ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم

ان حصول الشی لفاعله فی کونه حصولا لغیره لیس دون حصول الشی لقابله فاذن
المعلولات الذاتیة للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غیر ان یحل فیه فهو عاقل
ایاها من غیر ان یکون هی حالة فیه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غیر تغایر بین ذاته وبین عقله لذاته فی الوجود الا فی اعتبار
المعتبرین علی ما تقرر وحکمت بان عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول فاذا حکمت
بکون العلتین اعنی ذاته وعقله لذاته شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر فاحکم
بکون المعلولین ایضا اعنی المعلول الاول وعقل الاول له شیئا واحدا فی الوجود
من غیر تغایر یقتضی کون احدهما مباینا للاول والثانی متقررا فیه وکما حکمت
بکون التغایر فی العلتین اعتباریا محضا فاحکم بکونه فی المعلولین کذلک فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول ایاه من غیر احتیاج الی صورة مستأنفة
تحل ذات الاول تعالی عن ذلک ثم لما کانت الجواهر العقلیة تعقل ما لیس بمعلولات
لها بحصول صورة فیها وهی تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب کانت جمیع صور الموجودات الکلیة والجزئیة علی ما علیه الوجود حاصلة
فیها والاول الواجب یعقل تلک الجواهر مع تلک الصور لا بصور غیرها بل باعیان
تلک الجواهر والصور وکذلک الوجود علی ما هو علیه فاذن لا یعزب عن علمه
مثقال ذرة من غیر لزوم محال من المحالات المذکورة فهذا اصل ان حققته و بسطته
انکشفت لک کیفیة احاطته تعالی بجمیع الاشیاء الکلیة والجزئیة ان شاء الله تعالی
وذلک فضل الله یؤتیه من یشاء ولولا ان تلخیص هذا البحث علی الوجه الشافی
یستدعی کلاما بسیطا لا یلیق ان یورد امثاله علی سبیل الحشو لذکرت ما فیه کفایة
لکن الاقتصار ههنا علی هذا الایماء اولی **اشارة** الاشیاء الجزئیة الخ یرید
التفرقة بین ادراک الجزئیات علی وجه کلی لا یمکن ان یتغیر وبین ادراکها علی وجه
جزئی یتغیر بتغیرها لیتبین ان الاول تعالی بل کل عاقل فهو انما یدرک الجزئیات من
حیث هو عاقل علی الوجه الاول دون الثانی وادراکها علی الوجه الثانی لا یحصل
الا بالاحساس او التخیل او ما یجری مجراهما من الالات الجسمانیة وقبل تقریر ذلک
نقول کلیة الادراک وجزئیته یتعلقان بکلیة التصورات الواقعة فیه وجزئیتها و

لا مدخل للتصدیقات فی ذلک فان قولنا هذا الانسان یقول هذا القول فی هذا الوقت
جزئی وقولنا الانسان یقول القول فی الوقت کلی ولم یتغیر فیهما الا حال الانسان
والقول والوقت بالجزئیة والکلیة وکل جزئی یتعلق به حکم فله طبیعة توجد فی
شخصه انما یصیر تلک الطبیعة جزئیة لا یدرکها العقل ولا یتناولها البرهان والحد
بسبب انضیاف معنی الاشارة الحسیة الیها وما یجری مجراها من المخصصات التی
لا سبیل الی ادراکها الا الحس وما یجری مجراه فان اخذت تلک الطبیعة مجردة عن
تلک المخصصات صارت کلیة یدرکها العقل ویتناولها البرهان والحد وکان
الحکم المتعلق بها حین کونها جزئیة باقیا بحاله اللهم الا ان یکون الحکم متعلقا بالامور
المخصصة من حیث هی مخصصة واذا ثبت هذا فنقول کل من ادرک علل الکائنات
من حیث انها طبایع وادرک احوالها الجزئیة واحکامها کلا فیها وتباینها و
تماسها وتباعدها وترکبها وتحللها من حیث هی متعلقة بتلک الطبایع وادرک
الامور التی تحدث معها وبعدها وقبلها من حیث تکون الجمیع واقعا فی اوقات
یتحدد بعضها ببعض علی وجه لا یفوته شیء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم
منطبقة علی جمیع کلیاته وجزئیاته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة بوقت
دون وقت کما علیه الوجود غیر مصادرة ایاها بشیء وتکون تلک الصورة بعینها
منطبقة علی عوالم اخر لو حصلت فی الوجود مثل هذا العالم بعینه فیکون صورة
کلیة منطبقة علی الجزئیات الحادثة فی ازمنتها غیر متغیرة بتغیرها هکذا یکون
ادراک الجزئیات علی الوجه الکلی ونعود الی شرح الکتاب فقوله الاشیاء
الجزئیة قد تعقل کما تعقل الکلیات اشارة الی ادراکها من حیث هی طبایع مجردة
عن المخصصات المذکورة وقیدها بقوله من حیث تجب باسبابها لیکون
الادراک لتلک الاشیاء مع کونه کلیا یقینیا غیر ظنی ثم قال منسوبة الی مبدأ
نوعه فی شخصه ای منسوبة الی مبدأ طبیعته النوعیة موجودة فی شخصه ذلک لا انها
غیر موجودة فی غیر ذلک الشخص بل مع تجویز انها موجودة فی غیره والمراد ان تلک
الاشیاء انما تجب باسبابها من حیث هی طبایع ایضا ثم قال تتخصص به ای تتخصص
تلک الجزئیات بطبیعة ذلک المبدأ وانما نسبها الی مبدأ کذلک لان الجزئی

من حيث هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث
هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الى قوله وهو ان العاقل لان حين كون القمر في
موضع كذا الخ ومعناه ان من يعقل ان حين كون القمر في اول الحمل مثلا وحين كونه
في اول الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في اول الحمل
كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك
العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه وبعده فظهر من هذا
البيان ان تحديد زمان الكسوف بزمان اول الحالين اعني كون القمر في
اول الحمل واجب فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس
زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل الشارح ... واشارة في تغير
الصفات للاشياء على وجوه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات الى اصناف
وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير
واستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن الواجب الاول جل ذكره وتلك
القسمة ان يقال الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافة
الى غيره واما ان يكون مقتضية لاضافة الى غيره وليست بمتقررة في ذاته واما
ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة بجادي تنقسم الى ما لا تتغير بتغير المضاف
والى ما تتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف ... منها مثل ان يسود الذي
كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول
من الاربعة وهو ظ والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل ... ومنها
مثل ان يكون الخ وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف
المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج
وان كانت تتغير اضافته الى ذلك الشيء وهي كالقدرة التي هي هيئة ما للذات
بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافا الى
مقدور عليه ولا تتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير
قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه لا يكون قادرا
على تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم
الاضافة الى امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي
لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به
لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد
يتغير ولتغيرها يتغير الاضافات الجزئية الوضعية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل
للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة
... ومنها مثل الخ وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة
في الموصوف المقتضية لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك الشيء في
الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة في العالم مقتضية لاضافة الى معلومه المعين
ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك
لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم
بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان القدرة يتعلق بالمقدور الكلي اولا و
بسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي
فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استونف العلم ويجدد
فيتعلق بذلك الجزئي تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده
العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان
حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف لا اضافة مستانفة وهيئة
جديدة للنفس اما اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وغير هيئة تحقق
ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون
من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط
بل وفي نفس تلك الصفة ... فاذ ليس موضوعا الخ لما فرغ من احكام
الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان
يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة
التي تتغير الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة
لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان

التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وح يصير الذات موضوعة للتغير فهذا هو
كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي و
اعترض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير فيها
فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة التي تجوز
تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات
بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشي الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة
على تحريك زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة على التحريك مطلقا
على ان وجود الاضافة هو كون الشي بحيث يعقل لزام بالقياس الى غيره ولا يكون
لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فما يحدث من تغير الغير تغير في الشي بل يحدث منه
تغير في الامور المعقول فقط تنبيه كونه يعلم الخ اشارة الى الصنف الثاني من
الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض
وذلك ظ تعقيب فالواجب الوجود الخ هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل
من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع
الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز ان يتبدل صفاته
على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للحكم بان الكل معلول للواجب العالم
بذاته وبالعلم لعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان
هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها
في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن
كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي
المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول
بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص
لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا داب الفقهاء ومن يجري
مجراهم ولا يجوز ان يتبع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض
الاحكام فيها فالصواب ان يوجد بيان هذا المطلب من ماخذ آخر وهو ان

بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير اما ادراكها على الوجه
الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا يكون موضوعا
للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل
يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الثاني قوله ويجب ان يكون الخ
هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل واقول في تقريره لما كان جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي
بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على
سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لستحيل صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة
وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها
بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في
الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فصير الصور في
جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تصور ذلك فاعلم
ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة
واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شي الا عندنا
خزائنه وما ننزله الا بقدر والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر
مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر
معنى قول الشيخ ان كل شي يوجده الاول بوسط او بغير وسط تادى قدره الذي
هو تفصيل قضاياه الاول الى ذلك الشي بعينه تاديا على سبيل الوجوب
فالغاية هو الخ هذا الفصل يشتمل على تقرير العناية وهو ظ وقد مر في النمط السادس
ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم
ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده هنا بعد نفي ادراك
الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر

عنه وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض ما وهو ازالة
الوهم المذكور ولذلك بنا كلامه ثم قوله لا تجد مخلصا ان طلبت ومدا كلامه ههنا تقرير
المراد — الامور الممكنة في الوجود الخ لما فرغ من بيان ادراك الاول
الواجد لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية دخول الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلب فاقول
الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له
مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع التوجه الى كمال
عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار عن فعله وكالافعال
المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم و
غير ذلك فاذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هي كيفية ما او بالقياس
الى علته الموجبة له ليس بشر بل كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده
امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا
بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما
امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما امران يصدران
من تلك الحيثية كمالات لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم
او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر
بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالاته وانما اطلق على اسبابه بالعرض
لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها
ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور
في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال
عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم
كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات
ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة
كمالاتها لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية بعينه
الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود

بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم
الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا
والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساويان فيه والى ما
يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان
الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا الثاني ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون
على كمالاتها اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها
منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا ويكون
بحيث يعرض منها تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق ويكون لا محالة من هذا
الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة
والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التصادم المقتضي لصيرورة
البعض ممنوعا عن كمالاته ايضا فيها قليل فانها لا تقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات
وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي يكون الشر محضا او يغلب
الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجودة لان الموجودات الحقيقية والاضافية
في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور
واشار الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات
المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او
بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا الجود المحض الى قوله واوقات اقل
من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين جميعا والجهل المركب
الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان
والامور التي يعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ويضره في امر المعاد اعني الاخلاق
الرذيلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر
ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يغني غناءها الا
ان يكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قليلة الوجود وان كانت
كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلوما في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات

بل بالعرض ورضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة
والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب
المعتزلة واما مع القول بالايجاب او نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال
لم على افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة
انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فيقولون لان الصادر عنه
ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون
على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ باصطلاحهم فلا
حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى تفسير ماهية
الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل
استدلالاتهم تمثيلات لا يفيد يقينا والجواب انهم انما يباحثون عن جهة الشيء الذي
يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك
الجهة بالذات عما يضاف اليها بالعرض ليتحقق الجهة ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث
على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه
الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو
الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني
اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون
الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذا المضايق الا ان يقولوا ان قول القائل
لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بناء على القول بتعليل الشر فاذن
خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة ههنا الى ايراد جوابه فان التحقيق
ما مر كاف فيه ولعلك تقول الخ لما كان قوى الانسان
التي بحسبها يصدر الافعال الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلثة نطقية
وغضبية وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجلتان والاجلتان متحققتين بالنسبة الى الاولى
وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب
هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء

لا سيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع
الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل
المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضره في
المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود الشرارة المضادة للملكة
الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة
وشبه النفوس بهذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض
الغايتين او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن
الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما يجي بيانه
وهو معنى قوله واخر كالمستام او السقيم هو عرضة الاذى في الاخرة يقال هو عرضة الشيء
او عرضة للشيء اذا كان منصبا للشيء لا يتعرض ذلك الشيء بغيره وباقي عباراته واضحة
تنبيه لا تعن الخ يريد تقرير كون الشقاوة الابدية تختص بالطرف
الاخير وهو ظ وقوله بايه بعصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يعتصم الانسان به
اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة
دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا
وانما قال واستوضح رحمه الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي وسعت كل شيء
فساكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها باهل الطرف
الاشرف او لعلك تقول الخ وهذا الفصل غني عن الشرح
ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب تامل الجواب
الخ تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتسلسل سائر الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث
منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم عاقب الانسان على شيء يصدر عنه على
سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب
للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها
وهو ظ وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية
والراسخة فيها فكانها من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة

ولكن الآيات الواردة بالوعيد في الكتب الالٰهية لو اجريت على ظواهرها لافضت
القول بالعقاب الجسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير و
الاخبار فاشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى
من مبدء له من خارج فحديث آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا كان سيما
ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما فهمه اهل الظاهر مما لا يجوز
وقوعه في الحكمة الالٰهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضا يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما
سياتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف تعذيب المجرم تاكيد للتخويف و
مقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذه التعذيب انما يكون شرا
بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت
لفوت الجزئي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل
واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا
على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره
لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما
يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن
منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية
حسنان اذ هما تقربهم الى الطاعة وتبعدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل
منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما ينوه على مقدمات
مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونه من
البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها
اراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن
ما بنا ان احكام افعال واجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح
هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان
القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا

في مبادي الافعال الانسانية
حسن لتنفعل اكثر الاشخاص
وانا نبا بذلك التخويف ه

فاذن لا يجوز ان يحمل احدهما مقدمة في بيان الآخر واما ثانيا فلانه لا يمشي على
قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان
غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب
علة ما تقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو
وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما
ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله
والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا للاصول فان فعل الانسان مستند عنده
الى قدرة وارادة وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل
الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر
والتعليل صحيح على ما ذكره الشيخ وهو ينافي كونه من القدر لان جميع ما في القدر معلل
عنده واما على اصول الاشاعرة فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل باطلا على ما
قال الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق
وكذلك يقولون لا يسال عما يفعل وعن الثاني ان الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين
من المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب الالٰهية في هذا الباب وليس
فيما ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض
هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور و
النضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد به الحالة التي يكون او يحصل لذوي الخير و
الكمال

وهم وتنبيه

انه قد يسبق الى الوهم الهلاك واقتحم اي دخل
من غير روية والدهم العدد الكثير اعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة
فقط ثم ان العوام يظنون ان اللذة هو المدرك بالحواس الظاهرة واما المدرك بغيرها
فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها
بالقياس الى الحسية فبين الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية
الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما يؤثر على لذات
يظن انها اقوى اللذات الحسية ومنها ان نيل الحشمة والجاه ايضا يؤثر عليها ومنها
ان الكريم يؤثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها

ومنها ان كثير النفس يؤثر لذة الكرامة للتوقعة من محافظة ما الوجه ادمن الاقدام على الاول مع عدم العلم بها على اللذات الحسية الى حد يحتمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والمهالك فهذا وهذه ضروريات ينضاف اليها كبرى مشهورة هو ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية بين على ان من سائر الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضع من الحيوانات يؤثر اللذة الوهمية التي يجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك ما على ما سياتي تهذيب فلا ينبغي لنا الخ القائلون بان السعادة هي الحسية ينكرون للسعادة التي يثبتها الحكما للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة فكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم ولذلك وسم بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية   ان اللذة هي ادراك الخ يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم تبيين بالنظر الحكمي ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لانهما فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه والنيل هو الاصابة والوجدان وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشي قد يكون بحصول صورة يساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالمجاز

وانما اورد هما معا لقصد ان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشي قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شي وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقد فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير هما حصول شي لما من شانه ان يكون ذلك الشي له اي حصول شي مناسب شيا او يصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشي والفرق بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشي فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وانما قال من حيث كذلك لان الشي قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره ومما اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجود وكذلك يكون الالم ادراك العدم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك احراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر وايضا بحصول شي لشي من شانه ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر الرذائل كمال قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه
وقد يختلف الخ مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي

لا يعقل الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المعينة الى القوى الثلث التي تتعلق الافعال
الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عنده كون العاقل قابلا عما فوقه بالقياس
الى قوة النظرية والجميل خير عنده كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوة العملية وارا
بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي يكون للعقل مشاركة سائر
القوى وهي التي يختلف الهم فيها لاختلاف احوال تلك القوى اما العقلي الصرف
فلا يختلف البتة — وكل خير بالقياس الخ اراد الفرق بين الخير والكمال
فذكر ان الخير المضاف الى شيء هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشيء باستعداده
الاول والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشيء موثرا بالقياس اليه
وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه موثرا كما مر واما قوله باستعداده
الاول ففايدته ان الشيء قد يكون له استعدادان احدهما طار على الآخر فلا يكون
الشيء الذي يحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا
بالقياس الى ذلك الاستعداد الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء
الفضايل ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء الرذايل قصدها بحسب الاستعداد الثاني و
لا يكون هي خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح
ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام
الشيخ مشعر بان الخير والكمال واحد ويكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر
وكل لذة الخ لما فرغ عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل البحث وهو ان اللذة متعلقة
بشيئين احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان المط
في هذا النمط مبني عليه — ولعل ظانا يظن الخ الوصب المرض الطويل
يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثووب الرجوع الى
الشيء بعد الذهاب عنه والغاصبة الاخذ على غرة والغرض من الفصل ايراد شك
على شرح اللذة المذكورة وهي ان الصحة والسلامة كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد
الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في
اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات مذهل النفس عن احساسها و

التنبيه على انهماع الجهد والمقتضي للادراك لذيذان جدا — واللذيذ قد يصل الخ
لما ان الفصل الاول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب
اغفال احد الامرين اللذين تعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على
الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الآخر وهو حصول الكمال والخير
بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون
لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه كالفصل
الاول — اذا ورد مالح عاف الطعام اذا كرهه والغرض من هذا الفصل
ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقض المذكور عليه وهو ان
يقال لا شاغل ولا مضاد للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد
والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق
المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظ — وكذلك الخ يريد ان ينبه
على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجود الملذ عند عدم الادراك
فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظ
انه قد يصح الخ يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب
الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا
لا يوجب الاحتراز عنه ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها
العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا
يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون
مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك
دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا وتابعهم
الشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس
باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل
في مفهوم اللذة كما مر — كل مستلذ به الخ يريد اثبات اللذات العقلية
وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما
ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اي كمال ما

بعد لذيذا فهو سبب كمال حصل لمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين تتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستواء
فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو تكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت
ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان
كليهما في افادة اللذة متساويان وكذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام التذاذه
بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية
وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور اذى ما حل بمغضوب عليه
ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء يرجى او تصور شيء يتذكر
فيذكره وكذلك في سائر ما دونه فكلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية
لها متفاوتة وفيها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعلمه
من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما
يتعلمه من صدور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب
الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير
عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه
مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال فاذن هو ملتذ بذلك وهي هذه اللذة العقلية
ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكيفية ومن حيث الكمية
وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول ويعقل
حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح الاجسام
التي يحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله واما الثاني
فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات
وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس
محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين
المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التي
لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك
فاذن اللذة العقلية اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل الشارح

اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى
الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف
كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض
فوجب ان يكون بعضها هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة
بالحدود من كتاب طوبيقا وفي المنطق وقد ذكرناه انه موضع على وقال ايضا انا
نجد عن الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة ولا ندري اهي
ادراك ملائم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملائم
ثم ذكرتم ان العاقل مدرك الملائم فيكون ملتذا به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير
لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها
حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت
عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات
نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير
البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول شيء عند حصوله والجواب
انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل وجدوا الحالة المدركة عند الاكل وغيره عند
الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها فحصلوا الامر المشترك منها وبين
غيرها مما يناسبها ونفوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه حاصلا في
كل صورة وصف باللذة وعن حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد
من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان
ناقش مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا
ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات التي
للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم خير له
او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم انه ان استجمع الشرائط فلا نسلم انه يكون
عادم اللذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون
بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك الدنيا وما فيها فضلا عن
لذة مطعم او منكح ما — الآن اذ انت في البدن الخ يريد ان ينبه على حل

اشكال يورد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المشبعة للذاتها
ويتالم بحصول اضدادها لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور ويتالم من الظلمة فان
كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فيجب لها ان تشتاق الى حصولها ولا يتالم
بحصول الجهل المضاد لها فما ذكر في جوابه سبب فقدان الاشتياق وعدم التالم بالجهل
راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحاله بيانه الى ما سبق وهو
ان اشتغال النفس بالمحسوسات يلهيها عن الالتفات الى المعقولات وما لم يحصل عليها
لم يجد ذوقها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود وغير
متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها فلم يكن متالمة بها
واعلم ان هذه الشواغل الخ يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس
الانسانية التي هي اسباب الشقاوة لنوعها بعد الموت وعلى حصول التالم بها ح لحصول سببه
وعلى ان تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة
اعلم الخ يريد بيان مراتب الاشقياء ويقدم لذلك مقدمة وهي ان يقول ذوات النفس ثم
تكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم استعدادها يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزي
للعقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه
اقسام ثلثة يشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما
بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان
الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير محذور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي
ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير محذور
لكن يدوم التعذب لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير
مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذلك هذا القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل
وتحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محذور والثلثة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي يكون بسبب غواشي غريبة وجميعها
يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها مستفادة من الامزجة والاعمال
فيزول بزوالها لكنها تختلف بشدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه

يختلف التعذيب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين
واعلم ان رذيلة النقصان الخ يريد ان يذكر في هذا الفصل بيان اقسام المتعذبين
بنقصانهم فيقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم يرتسم فيها
اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس اوليا والتي لها شوق اليها في التي عرف
بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال فلايخ اما ان اكتسبت
ما ينافي الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الهيئة وان كانت متوقعة من حيث
الانية اذا اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال ما ليس بمضاد له فصارت
معرضة او لم يشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة
اياه فهولاء اصحاب الرذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمالات
الغايات عنه وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاطع عن الوصول الى المشار
اليه وهو فطانتهم البتراء واسوءهم حالا الجاحدون وهم الذين يتعذبون دائما فقط
واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وصفهم الشيخ بالبله والابله في اللغة من غلب
عليه سلامة الصدور وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم فهولاء لا يتعذبون
لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس
ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول
عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة عنها وح يصير من اهل السعادة وان لم
يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون شقاوة متعذبة
والجواب ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها ابدا في
مشاهدة ما اكتسبه ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها كانت ذوات
ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها واما التي تمثلت
اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة
يتعذب بعد الموت ما رجته فيخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال
الجزم عنها والعارفون الخ يريد بالعارف الكامل بحسب القوة
النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية التجرد عن
العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها يخ

النفس عن الانتعاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام
وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به قصار وذوي عيان لانهم
كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت لهم اللذة
العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا الالتذاذ الخ هذا اخبار
عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت ودليله عليه بالقياس العقلي وانما تحققه من هو بريء
والقاطغة عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة الخ يريد بالنفوس السليمة
التي هي على الفطرة النفوس التي لم تمسس فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق
ولم يفظظها اي لم يغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال
جسأت يده بالهمزة اي صلبت وعثيها اي غطيها ووجد ترح اي شديد يقال ضربت
ضربا مبرحا اي شديدا وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على وجه
المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله
ومن كان باعثه اياه اي كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاتية للكمال لم يقنع الا
بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه
واما البله الخ لما فرغ من بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في الغاية
اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا
الفصل واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها
فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة
يقتضي بعض هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها تبقى عن مبادئه لخلوها
عن اسباب الهادي والخلاص فوق الشقاء فاذن هي في سعة رحمة الله تعالى ويؤيد
هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها
لا يجوز ان يكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بآلات جسمانية
فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام آخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها
وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فيكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ
الذي سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد
وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي قال قولا

ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون لا يعرفون عن البدنيات وليس
لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن
ان تعلقهم لشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان تتعلق بها الانفس لانها
طالبة بالطبع وهذه نهيات وهذه الابدان ليست بابدان نباتية او حيوانية لانها لا
يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان يصير هذه الانفس
انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام لامكان
التخيل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه
وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا شاهدت العقاب
لذلك قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهوا والادخنة ولا يكون مقارنا
لمزاج الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن
هذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز
بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
ولي في اكثر هذه المواضع نظر تنبيه واما التناسخ الخ وهذا هو المذهب الثاني
وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان نقول لما ثبت ان هيأة الابدان يوجب
افاضة وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث
معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان تناسخت ابدان كان للبدن المتناسخ
نفسان احديهما المتناسخة والثانية الحادثة معه فكان للحيوان نفسان وهذا
مح لان النفس هي التي يدبر البدن ويتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء يدبر
بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا بتدبيرها
ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له
الحجة الثانية ان يقال النفس المتناسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني في حال فساد البدن
الاول او تتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصلت في تلك الحالة فاما
ان يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس
المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساويا او يكون عدد النفوس
اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدن بكون بدن آخر

ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما
محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة على بدن
واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال ومختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل
فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فتبقى الكل
غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف والثاني
يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخ
اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان واحد هو بعينه
غيره وهذا مح او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا مح او يتصل بعض
النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الآخر نفوس اخرى ويلزم منه محالان احدهما
اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث
النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة
ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخ اما ان يكون ذا نفس اخرى
او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد
للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا
في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج القول بالتناسخ وايضا لا يخ
اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد اولم يكن ويلزم على
الاول نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني
ان تخصيص اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه ترجيح وههنا
قد تمت الحجة الثانية والشيخ قد اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا اعني البرهان
الثاني الى الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعمل
ما تجده في مواضع آخر لها اشارة اجل مبتهج الخ لما فرغ عن بيان احوال
النفوس في المعاد وتقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي
واراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب
اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج
لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان

الاول اجل مبتهج بشئ لان كماله هو كمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط
على القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم
ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما
كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع
الوصول التام ويكون كذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو
الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق و
ربما يشتبه احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج و
لا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي
للاول تعالى بحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم
يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
الالهيين من الحكماء والمحققين ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شئ وبين انه
عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقوع كثرة فيه وانه معشوق ايضا لغيره يجب
ادراك الغير له واعتراض الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولهم
ادراك الكامل يوجب حبه اسنادا للشئ الى نفسه وان كان غيره كان ادراك
الاول كماله مغايرا لادراك غيره لكماله الآخر والمخلوقات لا يجب اشتراكهما في الاحكام
فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب والجواب
ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو وادراك الكمال انما
يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا
بثبوت الحب هناك قوله ويليه المبتهجون الخ هذه هي المرتبة الثانية وهي
مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة قوله وبعد
المرتبتين الخ وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة
من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا ويجب
الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا اذ الاذى
الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر
المعشوق باليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ باذى الحكة

والالم عند تم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة
في الدغدغة جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة
متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتلاحقهما فيجعلهما معا وههنا متحدان
قوله وتلو هذه النفوس الخ وبالجملة المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبة
النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب ما ذكرها
في المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة تنبيه فاذا نظرت في الامور الخ لما فرغ عن بيان ما
وقد قرر في اثناء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان
على ثبوتهما لباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على
العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام
البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون
تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقت
والفاظه ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج
الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال
اهل الكمالات من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر
الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما في
الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده
قوله ان للعارفين مقامات الخ الجلباب الملحفة والجلابيب ما يغطى به من
ثوب وغيره ونضى الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكأنهم وهم في جلابيب من
ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة وان كانت في
ظاهر الحال متعلقة بجلابيب الابدان لكنها كأن قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشوائب المادية وحصلت في عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البريئة عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم اي في مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام
ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم لما لا عين رأت ولا اذن سمعت وهو المراد
من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم هي آثار

كمال والكمال يظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات يختص بهم التي من جملتها ما يعرف
بالمعجزات والكرامات وهي امور يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها
ولا يقربها ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقربها قوله
واذا قرع سمعك الخ سرد الحديث اي اتى به على ولاء وفلان يسرد الحديث اذا كان
جيد السياق له وسلامان شجرة واسم موضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال
التحريم وابسلت فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل الحبس والمنع وقيل
والبسل الحلال قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس
الاحاجي التي يذكر ههنا صفات يختص مجموعها بشيء اختصاصا بعيدا من الفهم لكن
الاستدلال بها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض
الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف
الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان
آدم عليه السلام وبابسال الجنة فكأنه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات
سعاداتك وباخراج آدم من الجنة عند تناول البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات
عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان
ويكون سياقها مشتملا على مطالب مطابقة لما اشار اليه الشيخ ويظهر بذلك الميل
على كمال بعد كمال ويمكن تطبيق سلامان على ذلك المطالب وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال
على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين
اللفظتين قد يجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان انه يذكر
ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر
قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدي
سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى
هلك وسار ذلك مثلا في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه
وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على
الوجه الذي سمعته غير مطابقة للغرض ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في
نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا من وضعهما

الشيخ على بعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضع بل هو ذكر انك سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرموز وهو سياقة القصة بحيث يجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرموز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة ولعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه والاهتداء اليه تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد الخ طالب الشي يبتدي باعراض عما يعتقده انه يبعده عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقربه اليه وينتهي عند وجدان المطلوب فطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغل عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار التبري والتولي باعتباره ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثية واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع بعض تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما الخ لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاجل الاجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف من هذه في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي يكون فيها ملتفتا عن الحق الى ما سواه تكبر على كل شي غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي هي مباديها ارادته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما ولقوى نفسه المتخيلة والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى عالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند توجهه الى ذلك العالم ليصير تلك

القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم الرحالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من القوى منخرطة في سلك التوجه الى ذلك الجانب اشارة لما لم يكن الانسان الخ لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه يتفرع عليهما واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او يتعسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر ومعاوضة وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لهما قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شرع والشرع في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول لا بد للشرع من واضع يعين تلك القوانين ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المذكور المحذور منه فاذن يجب ان يتميز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية

الطوع والعوام للفعلية الطوع ولايتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة والاعجاز لا
يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لابد من شارع هو نبي ذو معجز وهذه قاعدة ثالثة
ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب
النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة
الشرع واذا للمطيع ثواب وعقاب اخروبان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة و
ترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك انتظامها به فاذن وجب ان يكون
للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم
واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين
للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية قلما يكون يقينية فلا يكون ثابتة فوجب ان يكون
لها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون
عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن
يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق خبير والى الايمان بشارع
مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها
الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه قاعدة
رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع
الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف للمستنين
الشرع الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسبما وعدهم واضيف
للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة
وهي تبقية النظام على هذا الوجه ثم الى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم
والى النعمة وهي الابتهاج الحقيقي المضاف اليهما تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات
جنابا تبهرك عجائبه اي تغلبك وتدهشك ثم اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى
ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما
احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو ممنوع وان عنيتم به انه وجب
على الله تعالى كما يقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك سبب للنظام

الذی

الذي هو خير ما وهو الله تعالى مبدأ الكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل
لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك
اصلح وايضا قولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لائق بكم لان
المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر و
يمتاز النبي عن ضده بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة
للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على
القول بانه فاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول
بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه
المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته سقوط عقابه
والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها
الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كان في اثبات انية تلك الافعال
ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض الاسنان مثلا لصلاحية المضغ
التي هي غاياتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها
واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح
بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين
على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها
المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة
فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث
فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي
آثار لنفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم و
اما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي
المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط
العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن
ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يحصل النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش
والمعاد الا بها والانسان يكفيه ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري

وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب وما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف
المعاج بالسياسات الضرورية العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره
ولا يوثر شيا على عرفانه آه لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة
واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف
فيما يقصده فيقول للعارف الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احديهما النفسانية خاصة وهي
محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ
عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده
يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا
بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا قوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق
ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يوثر شيا على عرفانه لان العرفان ليس بموثر لذاته
عند العارف على ما صرح به فيما يجي وهو قوله من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني
وكل ما هو موثر لغيره وذلك الغير وليس بموثر لذاته فهو موثر لا محالة لغيره فالعرفان
موثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق موثر على العرفان وانما اختص العارف
بانه لا يوثر شيا غير الحق على العرفان لان غير العارف يوثر نيل الثواب والاحتراز
عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يوثر شيا
عليه الا الحق الذي هو فقط موثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبده له فقط اشارة الى
تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا اينا قض ما ذكره فيما تقدم وهو
ان عبادة العارف رياضة لقواها ليجرها الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب
الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ان العارف لا يقصد في تعبده غير الحق مطلقا بل
هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات ويقصد ان
قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه
بالقياس الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة
بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الجهتين اما باعتبار
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة واما
باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولانها نسبة شريفة

اليه وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق
او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلث مرتبة اشار الشيخ الى الاول
بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالث بقوله
ولانها نسبة شريفة اقول في هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات
غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا
لاغراض غيره بقوله لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب
وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اي و
ان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة فيكون الثواب
المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي الى عبادة الحق وفيهما مطلوب
عابد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من
العقاب الذي هو الغاية وهو المط فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا
شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله مرادا
لذاته وزعم ان الارادة صفة لا يتعلق الا بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد
طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا في الممكنات قال والشيخ ايضا بين
في اول النمط السادس ان كل من يريد شيا فلا بد وان يكون حصوله اولى به
من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبني عليه ان كل
مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله بل استكمال
ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المط الاول لانهما مبنيان على ان الارادة
لا يتعلق الا بالممكنات والا لما استكمل به المريد وهو ما ادعاه المعترض و
يحسن ان يقول انها يتعلق بالله لا شيء غيره ايضا اقول في بيانه الارادة المتعلقة بما
يفعله المريد يقتضي امكان المراد او كمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا
او لكونه مستحصلا للمريد بارادة وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضات
المستحل الخ المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت
بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحرون المشتاق وحنكة السن واحتنكته اي
احكمته التجارب فهو محتنك ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او

الشراب اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله
الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف وطمح بصره الى الشئ ارتفع والقبقب البطن
والذبذب الذكر وقد لاحظ فيهما قول النبى صلى الله عليه وسلم من وقى شر لقلقه وقبقبه
وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكدة
الشدة فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز ان
يجعل الحق واسطة فى تحصيل شئ آخر غيره وهو من تزهد فى الدنيا وتعبد الحق رغبة
فى الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه فى ذاته وفى عبارات
الشيخ لطايف كثيرة يتبين للمتامل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان
الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يعتد على مطالعة البهجة الحقيقية
بالاعمى الذى طلب شيئا فانه تعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه
او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه فى صورة
الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا لتستاجل اضعافه
اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبته الى الدناءة والضعة فان قوله لا
مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الخسيسة ومنها التعبير
البالغ فى تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر فى آخر الفصل ان هذا الناقص
المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بمدة من اللذات الحسية حسب ما وعده الانبياء
عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك فى النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق
نفوس البله باجسام هى موضوعات لتخيلاتهم وعبر من هذه السعادة التى تليق بهم
اشاره اول درجات الخ اعتريه اى غشيه واعتلاق العروة الاعتصام
بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم
المترتبة فى سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهاياتها التى هى الوصول اليه
تعالى ويشرح ما يسنح لهم فى منازلهم فذكرها فى احد عشر فصلا متوالية اولها هذا
الفصل وهو مشتمل على ذكر مبادى حركاتهم فذكر ان الارادة هى اول درجاتهم المترتبة
بحسب حركاتهم وهى المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتى الخاص
بالمبدأ الاول الفايض آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق

بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينيا مستفادا من قياس برهانى
او كان ايمانيا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله تعالى فان كل واحد منهما
اعتقاد يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على
هذا التصديق عرفها بانها حالة تعترى بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح
بانها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير فهى مبدأ حركة السر الى
العالم القدسى وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيخ ذكر فى
النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادى مترتبة الادراك ثم الشوق
المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المحركة المنبثة
فى الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادى
المذكورة الاولى وهو ما عبر عنه بالاستبصار والعقد المقارن لسكون النفس
والثانية والثالثة وهو ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان
الا عند اختلاف الدواعى والصوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
النفس الذى اشترط ههنا وسقط الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل
الشارح اورد فى تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللايقة بكل
صنف وذلك غير مناسب لما فيه اشاره ثم انه لتحتاج الى الرياضة الخ
ستن الايثار طريقه والمشوقة المقرونة وكلام رخيم اى رقيق يقال رخم صوته
اى لينه والشمائل بكسر الخلق وجمعه الشمائل والمقصود من هذا الفصل ذكر احتياج المريد
الى الرياضة وبيان اغراض الرياضة وانا اذكر قبل الخوض فى التفسير ماهية الرياضة
فاقول رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض واجبارها
على ما يرتضيه لتتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الادراكات والافاعيل
الحيوانية فى الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة
غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما يتذكرانه تارة وبسبب ما يتادى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما
يلائمهما فتتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعى وتستخدم القوة العاقلة
فى تحصيل اداتها فيكون هى امارة يصدر عنها افعال مختلفة المبادى والعقلية موهمة

عن كرة مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة منعتها عن التخيلات والتوهمات
والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه العقل
العملي الى ان تصير مستمرة على طاعتها متادية في خدمتها تاتمر بامرها وتنتهي بنهيها كانت
العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة
مسالمة لها وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الاخرى
تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها ويكون لوامة
وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة بملاحظة ما جاء
ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها وامرها
بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات مختلفة
منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة
بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم يريدون وجه الله تعالى
لا غير فكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى الاول
الحق واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها والظاهر
ان كل رياضة هي داخلة في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف
مراتبهم في سلوكهم يبتدأ من اجل اصنافها وينتهي عند ادقها فهذا ما اقول في
الرياضة وارجع الى المقصود فاقول الغرض الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل
الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد وحصول
ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة
بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار
وهو ازالة المانع الخارجي والثاني تطويع النفس الامارة للمطمئنة لينجذب التخيل والتوهم
عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتتبعهما سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع
الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل
الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر للشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف
السر عبارة عن تهيوه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولان ينفعل عن الامور الالهية
المهيجة للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر

ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر ما يعين عليه شيئا
واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق
كما مر وذلك ظ واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة
بالفكرة يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن
بكليته متابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق بالفكر صار
الانسان بكليته مقبلا على الحق والا فصارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض
الثاني هو انها ايضا رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن
جناب الغرور الى جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض
ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات
المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل من استعمال
القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتشيعها تلك القوى وح يكون الالحان
مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول
من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك
الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس منتبهة لما ينبغي ان تفعل جعلت
على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ يعني الكلام
المفيد للتصديق لما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس
ويجعلها غالبة على القوى لا سيما اذا اقترنت باربعة امور احدها يعود الى
القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة توكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان
فعله يكذب قوله والثلثة الباقية يعود الى القول منها واحد يعود الى اللفظ وهو كونه
بعبارة بليغة اي يكون فصيحة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة
عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ وهو ان
يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته
يفيدها هيئة يعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في
النفس يناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء والحكماء

يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي ايقاع الايقاعات المطربة تلك المناسبات وواحد يؤدي الى المعنى وهو ان يكون على نمط رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان تحسين الكلام الواعظ يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الايقاع بالاستدراجات واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي الاوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء باستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد للنفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق لصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بقوله بالعشق العفيف الى الاول من المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة العاقلة في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنياوية معرضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات فقد مات شهيدا اشاره ثم انه الخ عن الشيء اعترض وخلس واختلس استلب ومض البرق وميضا واومض اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل الوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا يتساويان لان الاول حزن على انبساط

الوجدان والآخر اسف على فواته اشاره ثم انه لتوغل الخ اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد في بعض النسخ بالوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع وانثنى عنه وعاج اي اقام به والمعنى ان الاتصال بجناب القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل اشاره ولعله الخ علي واستعلى بمعنى والسكينة الوقار واستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف ولم يلبثه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا غافص الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متاهبة لفهمه لمفاجأته دفعة اما اذا توالى واستمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تاهبت لتلقيه اذ هي غير متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراي بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشاره ثم انه ليبلغ به الخ في بعض النسخ بدل قوله غلب له وقت سكينة سنحت له وقدة سكينة يقال وقد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واستفا اي تلهفا والمعنى ظاهر اشاره ولعله الخ تغلغل الماء في الشجر اي تخللها وطن اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده مقيما معه وهو بالحقيقة طاعن الى غيره اشارة ولعله الخ وفي بعض النسخ انما يتسنى له اي ينفتح ويتسهل عليه تعالى سناه اي فتحه وسهله اشاره ثم انه الخ يقال عرج عروجا اي رقي وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي طاق به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشاره فاذا عبر الرياضة الخ يقال دز اللبن وغيره اي انبعث وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي

هو اتصاله بالحق وانما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذي
بها شطر الحق بالارادة فيقبل فيها آثار الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه
لما نالها من آثار الحق وكان له نظران نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق
وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين [illegible] ثم انه يغيب عن نفسه فيلحظ
جناب القدس الخ هذا آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام وقبلها
درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا
المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم بالغيبة عن النفس والوصول الى
الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث
هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا
لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها
لانه كان هناك لاحظا للنفس من حيث هي متزينة بالحق بزينة حصلت لها
منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه
الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد.
اما هنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي
لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط في ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم
هنا بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد
هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط والوصول
الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة
فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة
الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال
الارتياض واستقراره بحيث يزول معه الاستقرار مشتملة على مراتب بداية
السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة
الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول باثر اللاحصول واستقراره
بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول
الاتصال مع عدم المشيئة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة

النفس مشتملة على مراتب المنتهى تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل الخ لما
فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجات الوصول اراد ان ينبه على نقصان
جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن
الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن
الزهد مؤد الى ما يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة على
افعالها الخاصة باعانة الامارة اياها على ذلك وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس لما يطيعها عجز فاذن العبادة ايضا
مؤدية الى ما يحترز عنه ثم عقبه بآخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول فقال التبجح
على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل للذات
المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه
يقتضي ترددا من جانب الى جانب يقابله وقد ابتني بذلك الهداية عن التحير فقال
والتبجح بزينة الذات من حيث هو الذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في
هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون متاديا الى ما يحترز عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص
من جميع ذلك بالوصول الذي ذكر في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية على الحق
خلاص وهناك ايضا ظهر معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم العرفان
مبتدئ الخ قد جمع جميع مقامات العارفين في هذا الفصل واقول في تقريره انه مشهور
بين اهل الذوق ان تحصيل الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضى
يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية
ولكل واحدة منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في
هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو
فصل بين الشيئين لا ترجيح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك الشيء ليفصل
عنه اشياء مستقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع عن شيء و
الرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف
وبين جميع ما يشغله عن الحق ثم نفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها
عن ذاته تحليلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به ثم ترك لتزكي الكمال لاجل ذاته ثم

رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها
في الفصل الذي يتلو هذا الفصل وبيان درجاتها بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن
نفسه واتصل بالحق رای كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل
علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في
ارادته التي يمتنع ان يتأتى عليه شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فائض من لدنه صار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها
يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح متخلقا باخلاق
الله بالحقيقة وهذا معنى قوله العرفان ممعن في تحصيل صفات الحق للذات
المريدة بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة
بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه
قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها اذ لا وجود ذاتيا لغيره ولا الصفات
مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من
قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يبقى
واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام
الوقوف تنبيه من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني الخ العرفان
حالة للعارف بالقياس الى المعروف فهي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من
العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة
ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان
الذي هو حالة لذاته فقد وجد العرفان وكانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض
لجة الوصول الى مطلوبه وهناك درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت
الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبلها اعني درجات التزكية من الامور
الخلقية التي يعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات محيط غير متناهية
والخلقيات محاطة بها متناهية والى هذا اشير في قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا
لكلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك الى الله تعالى وهذه سلوك
في الله تعالى وينتهي السلوكان بالفناء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات

غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي تصورها اهل اللغات ثم يحفظونها
ثم يتذكرونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته فضلا عن ان
يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك
بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين
فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في
الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واما معنى
الخيال في قوله لا يكشف عنها المقال غير الخيال فكما سنبين في النمط العاشر وهو ان
العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد يتراءى في خيالاتهم
امور يحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا تنبيه العارف الخ لما فرغ من
ذكر درجات العارفين شرع في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش
اي طلق الوجه طيب بسام اي كثير التبسم والبشاشة المشهور وتقابله الحامل وهو آتية
على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من لفظ سواء وزنها فعالة
او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى النصل ظ وهذان الوصفان اعني
البشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق
لا يتبع لصاحبه انكار على شيء ولا خوف من هجوم شيء ولا حزن على فوات شيء واليه
اشار عز من قائل ورضوان من الله اكبر ومنه يبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك
اسمه رضوان تنبيه العارف له احوال الخ الهمس الصوت الخفي ووجيف
الفرس دوي جريه وكذلك وجيف جناح الطائر وخلجه جذبه وانتزعه وخلجه ايضا شغله
وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وباح له اي قدر وفي رواية باح ظهر يقال
باح سره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل
يرد عليه خارج ولو كان ذلك الشيء اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال
تكون في اوقات توجه سره الى الحق اذ اظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول
الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول
او من جهة حركة سره كان يتمثل في فكره فيعرض له الالتفات الى شيء غير الحق
وبالجملة لا يتم بسبب احدهما يعني وصوله بالحق بل يبقى متحيرا فينقلب عليه

بسبب ذلک الساٰمة من کل وارد غیر الحق والملالة من کل شاغل عنه فلا یحمل شاغلا
مما وصفناه واما عند الوصول والانصراف فلا یکون کذلک لانه عند الوصول
لابد من احد امرین احدهما ان یکون القوة بحیث لا یقدر مع الاشتغال بالحق
علی الالتفات الی غیره اما لقصورها او لشدة الاشتغال فح یکون مشغولا بالحق فقط
غافلا عن کل ما یرد علیه فلا یحس بالشواغل الخارجیة والثانی ان یکون القوة بحیث
تفی بالامرین معا فلا یمل من الامور الخارجیة لانها لا تکون شاغلة ایاه من الحق واما عند
الانصراف فلانه یکون ح اهش الخلق ببهجة الحق فیتلقی ما یرد علیه مع انبساط وبشاشة
تنبیه العارف لا یعنیه التجسس والتحسس الخ لا یعنیه ای لا یهمه وفی الحدیث
من طلب ما لا یعنیه فاته ما یعنیه والتجسس التفحص وتحسست من الشیء ای تخبرت خبره واستفزه
الشیطان ونحوه ای استهامه ونحوه ای نسبه الی العار وحسم ای عظم وعار الرجل
علی اهله عار غیره ومعناه ان العارف لا یهتم بتجسس احوال الناس وذلک لکونه مقبلا
علی شانه فارغا عن غیره غیر مهیج لعورة احد ولا تجسس الا فارغ او خائف وغاضب
ولا یستهویه الغضب عند مشاهدة منکر بل تعتریه الرحمة وذلک لوقوفه علی سر القدر
واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معیر ام الوالد ولده وذلک لشفقته
علی جمیع خلق الله واذا اعظم المعروف فربما یستره غیرة علیه من غیر اهله والفاضل
الشارح قال فی تفسیره واذا اعظم المعروف لغیر اهله فربما اعتراه الغیرة منه لا الحقد
وهو غیر مطابق للمتن تنبیه العارف شجاع الخ الکرم اما بذل نفع لا یجب
بذله او کف ضر لا یجب کفه والاول یکون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال و
ما یجری مجراه وهو الجود وهما وجودیان والثانی یکون اما مع القدرة علی الاضرار
وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسیان الاحقاد وهما عدمیان والعارف
موصوف بالجمیع کما ذکر الشیخ وذکر علله تنبیه العارفون قد یختلفون فی
الهمم الخ یقال قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغیر واصابه قشف والمتقشف
الذی یتبلغ بالقوت وبالمرقع وارتفه النعمة ای الطیبة وهو من الفضل ای غیر مضطرب
واصغی الیه ای مال وعقیلة کل شیء اکرمه وعقیلة التجرد والخداج النقصان والسقط
ردی المتاع وارتاد ای طلب مع اختلاف فی مجیء ذهاب والیها الحسن والمزیة

الفضیلة وحظیت المراة عند زوجها حظوة بالضم والکسر ای قربا ومنزلة وعکف
علیه ای اقبل علیه مواظبا والمنقول فی قوله لانه فریة خطوة من الغایة الاولی واقرب
الی ان یکون من قبیل ما عکف بهواه وجهان من السبب لیمیل العارف الی الغایة
احدهما فضل الغایة والثانی مناسبة للامر القدسی قوله والعارف
ربما ذهل الخ اخرج ای کیت والمراد ان العارف ربما ذهل فی حالة اتصاله بعالم
القدس عن هذا العالم فغفل عن کل شیء ما فی هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتکالیف
الشرعیة فهو لا یصیر بذلک مما فاتنه فی حکم من لا یکلف ولان التکلیف لا یتعلق الا
بمن یعقل التکلیف فی وقت تعقله ذلک او لمن یاثم بترک التکلیف ان لم یکن یعقل
التکلیف کالنائمین والغافلین والصبیان الذین هم فی حکم المکلفین اشارة
جل جناب الحق ان یکون شریعة لکل وارد الخ الشریعة مورد الشاربة والشارع
ای بعض المدعو والمراد ذکر قلة عدد الواصلین الی الحق والاشارة الی
ان سبب انکار الجمهور للفن المذکور فی هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا
والی ان هذا النوع من الکمال لا یحصل بالاکتساب المحض بل انما یحتاج مع ذلک الی جوهر
مناسب له بحسب الفطرة والله سبحانه اعلم النمط العاشر فی اسرار الایات
یرید ان یبین فی هذا النمط الوجه فی صدور الایات الغریبة کالاکتفاء بالقوت الیسیر
والتمکن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغیب وغیر ذلک عن الاولیاء بل الوجه فی
ظهور الغرائب مطلقا فی هذا العالم علی سبیل الاجمال اشارة اذا بلغک ان
العارف امسک عن القوت الخ یقال ارزات ماله ای نقص وارزا الشیء انتقص
منه الرزیة وانما وصف قوت العارف بکونه منقوصا لارتیاضه علی قلة الموئنة وقلة الغذاء
فی المشتهیات الحسیة والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملکت فاسجح ویقال اذا سئلت
فاسجح ای سهل الفاظک وارفق تذکرة القوی الطبیعیة الخ الامساک
عن القوت قد یعرض بسبب عوارض غریبة اما بدنیة کالامراض الحادة واما نفسانیة
کالخوف واعتبار ذلک کما یدل علی ان الامساک عن القوت مع العوارض الغریبة
لیس بممتنع بل هو موجود ولذلک نبه الشیخ علی وجوده بسبب هذین العارضین
فی فصلین ازالة للاستبعاد واشار الی وجود سببین للوضع الطبیعی فی فصل ثالث بعده

فان قيل من الامساك عن القوت الذي يكون بسبب الامراض الحارة وبين غيره
فرق وهي القوى الطبيعية بهنا واحد لا يغذى به اعني المواد الردية وفي ساير المواضع
غير واحدة لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك في ساير
الصور قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الابيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك
عن القوت في مدة طويلة على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك
ليس بقادح تنبيه اليس قد بان لك الخ نبه في هذا الفصل على الامساك عن القوت
الكاين عن العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث
وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيآت تعرض لصاحبه اولا اشارة
اذا راضت النفس المطمئنة الخ السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت هو توجه
النفس بالكلية الى عالم القدس المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها
افاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها واما الفرق بين الامساك
العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان
نفسانيان فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال
النفسانية سببا له اما المرض فيخالف لهما للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة
التي تتصرف الحادة فيها والشيخ بين ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض
لان المرض في بعض الصور لا يخلو عن امرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء احدهما راجع
الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج
فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كان
الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المضاد
لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا يوجد الا مع تعادل
الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى افتر كانت الحاجة الى
حفظها اشد والعرفان مخصوص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون
البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس فاذن العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك
عن الغذاء مدة لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة اشارة اذا بلغك ان عارفا الخ

هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويبين بيانها في فصل
بعده تنبيه قد يكون للانسان الخ المنة القوة والاسترسال الانبعاث والا
السكر وعنا عرض والهزة الارتياح والنشاط واودلت له اي اعطت يقال اوليته
معروفا اي اسلطه القهر واعلم ان مبدأ القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض
المقتضية لانقباض الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة
والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او لانبساطه غير مفرط كالفرح المطرب
والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن
القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم
من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية
اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك يتبين
معنى الكلام المنسوب الى علي رضي الله عنه ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته
بقوة صمدانية اشارة اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب الخ هذه خاصية
اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل ويبينها في ستة عشر فصلا بعده
اشارة التجربة والقياس متطابقان الخ يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر
ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير هذه الحالة ايضا ليس
ببعيد ولا عند مانع لا ما نعا يمكن ان يزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه
على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة يثبت بامرين احدهما باعتبار
حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار حصوله للناظر بنفسه وهو
التعارف واما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر
لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره المتذكرة وفي كونه مطابقا للصور
المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجي بيانه
قد علمت فيما سلف الخ القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على
الغيب حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احدهما ان صور الجزئيات الكاينة مرتسمة
في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة
الاولى قد بينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل بقوله قد علمت فيما سلف

ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات
على الوجه الكلي في العقول وقوله ثم قد بينت ان الاجسام السماوية الى قوله في العنصري
اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات
جزئية هي مبادي تحريكها والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم
بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها
التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون
الكليات العقلية مرتسمة في شي والجزئيات الحسية مرتسمة في شي آخر وذلك ما يقتضيه
راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر الى قوله لنظام
راي جزئي وآخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس
ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شي
واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما يلوح
اسمها وسائر ما بعده الى قوله كالا يتعلق به وحاجتها وقوله صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات في المبادي على
تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك لتظاهر رايين عندها احدهما
كلي والآخر جزئي فانهما قد يستتبعان النتيجة كما في الذهن الانسان ولفظ ضرب
يورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر ويورد في بعضها بالنصب
على انه حال من انها التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوح وهو الصحيح لان الموصوف بالاستنارة
هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكرها الشيخ في مواضع انه لا النظر المودي الى
ذلك الحكم وقوله ان لما بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوح وانما
جعل هذا مستفيدا من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها
انما تتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها حكمة متعالية
بالقياس الى الاول ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الى ما اجتمع من ذلك
فقوله فيجتمع الى قوله شاعرة بالوقف الى الحاصل من راي المشائين وبقوله والنفسان
معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النفسان معا وهو اظهر اي وفي العالم النفساني
اما نفسا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او النفسان معا بحسب الراي

الثاني اشارة ولنفسك ان تنتقش الخ هذا الفصل يشتمل على تقرير المقدمة الثانية
التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا
بشرطين وجودي وهو حصول الاستعداد وعدمي وهو زوال الحائل لان قابلية النفس
انما يتم بهذين الشرطين والعقل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل
وقد ثبتت قابلية فاذن ارتسام الغيب في النفس الانسانية واجبة عند حصول هذين
الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الكلام الاجمالي
في عدة فصول تسمية القوى النفسانية متجاذبة الموعود في الفصل السابق مبني على
مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض تلك الافاعيل والمراد
من قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة ومثل بالغضب والشهوة ثم بالحس
الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الاخير اكثر اعاده لتذكر احكامه
وهذا باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الباطن بقوله فاذا انجذب بالحس الباطن الى
الحس الظاهر امال العقل اليه اي جعل الانجذاب للفكر الذي هو آلة للعقل في حركة العقلية
ميلا للعقل نحو الظاهر منشأ منقطعا دون الحركة المفتقرة الى الآلة وفي بعض النسخ امال
العقل اليه اي امال ذلك الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل اليه اي اضله
في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شي اخر اي وعرض مع استعمال
النفس الظاهر واستعمالها الفكر فيما يدركه شي آخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة
يعني للعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر
فقال واذا استمكنت النفس عن ضبط الحس الباطن بحسب تصرفها خارت الحواس الظاهرة
اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت
في امرها والباقي ظاهر تنبيه الحس المشترك الخ هذه مقدمة اخرى هي تذكير ما تقرر
فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام
سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل الذي من خارج يحدث مع حدوث
السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول ويبقى
تارة مع بقاء السبب كبقاء صورة الشعلة الى مكان الثاني عند مشاهدتها في مكان الاول
وتارة مع زوال السبب كبقاء صورة الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدتها في مكان

الثاني وهذه الامور الثلاثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر خطا لاتتم الا بهاد
اما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فيحتاج الى ما يدل على وجوده كما سياتي
لذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده — قد تشابه الى ان يريد اقامة
الدليل على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصور التي يشاهدها
المبرسمون من المرضى مثلا والذين غلب المرة السوداء على مزاجهم الاصلي من بعيد في
الاصحا ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا موجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم
فهي مرتسمة في قوة باطنة من شانها ان يرتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك
وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة
المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب باطن يعني النفس التي تتادى الصور
منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الى الحس المشترك على ما سياتي واذا ثبت هذا
ان الحس المشترك منتقش من الصور الحادثة في معدن التخيل والتوهم الى الصور التي يتعلق بها اما
بهاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك
من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا منتقشة في معدن التخيل والتوهم من لوح
الحس المشترك اي منتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لو احتها فيها عند حصول
تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا معنى
الكتاب وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة و
القوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين — ثم ان الصارف الخ ارتسام
الصور في الحس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرسوم موجودين
او لا مانع يمنعها عن ذلك ولما لم يكن ذلك دائما علم ان هناك ما نافيه الشيخ في هذا
الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس
المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجة من قبول الصور من السبب الباطني فكانه يبزه عن
المتخيلة بدا اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه غصبا والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في
الانسان والوهم في سائر الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر من غير الصور المحسوسة اجبر
التفكر او التخيل على الحركة فيما انابه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فما يضبطان
التخيل او التفكر عن الاعمال والافعال هو العامل مع الاضطراب متصرفين فيه بما يعينهما

من الامور المعقولة والموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتي فربما عجز الشاغل
الآخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل
الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل الصورة الكبيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس
المشترك الصنفين من الصور وان لم يكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا
للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد
الجانبين يمنعها عن الالتفات الى الجانب الآخر — النوم شاغل للحس الظاهر
يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدا بالنوم
فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال وسكون
الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال
بالتصرف في الغذاء وهضمه ويطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للاعياء فيه
النفس اليها بشيئين احدهما ان النفس لو لم تجذب اليها بل اخذت في شانها لتابعتها الطبيعة
على ما مر فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي
تجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض
للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في
المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا تتوجه لفعلها الخاص الا بعد عود
الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة قوية السلطان والحس المشترك
فارغ من القبول فتوجد الصور مشاهدة ولهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا —
واذا استولى الخ معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا لان المرض الذي يكون لهذه
الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا — تنبيه
انه كلما كانت النفس الخ لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك بين السبب
الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان
كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر
خاصية للنفس وهي انه كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة
عن افعال قوى يقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها الخاصة
بها وكلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض

نسخ كان انتقالها عن المحاذيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب وكان الاول
تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما ينتقل عن الاشياء الى ما يناسبها
من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانتقال النفس
عن المحاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت
قوية في جوهرها كان انتقالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها
الخاصة وكان ضبطها لكلي الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس
كلما كانت اقوى كان انتقالها عن المحاذيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة و
الغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت
اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها
عن فعل آخر اقل وكان يحصل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كانت
تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة الملطة بالرياضة وابعد
على ما يقربها اليه اقوى تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية الخ يكون للنفس فلتات
اي فرص تجدها النفس فجاة وسانح اي جرى والترجح التباعد والمعنى ان الشواغل
الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص فيها عن استعمال
التخيل فترتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل فيصور التخيل في
الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى
حالتين احديهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه
اما المرض واما تحلل الة اعني الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة
الفكرية واذا وهن التخيل سكن فتفرغ النفس عنه وتتصل بعالم القدس لسهولة فان ورد
على النفس سانح غيبي يحرك التخيل اليه بسبب احد امرين احدهما يعود الى التخيل وهو
انه اذا استراح فزاد كلاله وكان الوارد امرا غريبا سهما بنبه له لكونه بالطبع سريع
التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس تستعمل التخيل بالطبع في جميع
حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض
انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارة فاذا كانت النفس قوية الجوهر الخ مثال
الاثر النازل الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس

نفث في روعي كذا او كذا ومثال استيلاء الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح
في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم
وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين لوهمهم بالفاسد وتخيلهم المزخرف الضعيف
ويفعل في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الزكية القوية فهذا اولى واحق
بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون متفاوتا بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة
وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط يقال هتف به اي صاح
ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه ما يكون في
اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير
واسطة ان القوة المتخيلة جبلت الخ محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية
كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها للشرور والرذائل باضدادها
ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان الصفر وغلبة السوداء
بالالوان السود وقوله مستعين بها في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى
او مستنتجا للحدود الوسطى معنا ان اظهرهما الاخير لان طلب الحد الاوسط لا يسمى
استنتاجا لها الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء
المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات
والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل والفكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان
يفعل او لا يفعل فهذه القوة يعني المتخيلة يزعجها اي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من
خارج او باطن الى هذا الاشتغال او يضبطها اي ان يضبط وللضبط سببان احدهما
قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل عما يريده ومنعه عن
ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة
ارتسام الصور في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا
وعن التردد اي الذهاب قدما ودرا كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حالة
غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتد
ادراكها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل
تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية

والتی النوم والیقظة ای تعبیر وتاویل کالمسیات ... فالآثار الروحانی
السانح للنفس الخ للآثار الروحانیة السانحة للنفس فی النوم والیقظة مراتب کثیرة
بحسب ضعفها وتناهیها او شدتها وقد ذکر الشیخ منها ثلثة ضعیف لا یبقی له اثر
بذکره ومتوسط ینتقل عنه التخیل ویمکن ان یرجع الیه وقوی تکون النفس عنده تلقته رابطة
الجاش ای ثابتة شدیدة القلب وتکون معنیة بها فتحفظ ولا یزول عنها ثم ذکر ان هذه
المراتب لیست لهذه الآثار فقط بل لجمیع الخواطر السانحة علی الذهن فمنها ما لا ینتقل
الذهن عنه ومنها ما ینتقل وینسا وینقسم الی ما یمکن ان یعود الیه بضرب من التحلیل
والی ما لا یمکن ذلک ... فما کان من الاثر الذی فیه الکلام الخ الصراح الخالص
وانما یختلف التاویل والتعبیر بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان
الانتقال التخیلی لا یفتقر الی تناسب حقیقی انما یکفی فیه تناسب ظنی او وهمی وذلک
یختلف ایضا بالقیاس الی شخص واحد فی وقتین او بحسب عادتین وباقی الفصل ظ
وقد تم المقصود من الفصلین المتقدمین وتم الکلام فی هذا المط اشارة انه
قد یستعین بعض الطبایع بافعال الخ یوثر ان یروی والشد الحثیث العدو السریع
ولهث الکلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وکذلک الرجل اذا اعیی والرعش
الرعدة وارعشه ای ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحیر وادهشه ای
حیره وترقرق ای تلألأ ولمع وتمور مورا ای تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها
والاسهاب اکثار الکلام والمبسی المس یقال للذی به مس من جنون ممسوس و
التوکل اظهار العجز والاعتماد علی الغیر وفلان یکافح الامور ای یباشرها بنفسه واما
الاشیاء التی ذکرها مما یشغل تامل من یستنطق فی مقدمه معرفة بالشی الشفاف
المرعش للبصر برجرجة یکون کالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادیر بحیال
شعاع الشمس او الشعلة القویة المستقیمة والمدهش للبصر بشفیفه یکون کالبلور ایضا
فی المستدیر واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ ما یطلی الابهام بالدهن وبالسواد
المتشبث بالقدر حتی یصیر اسود براقا ویقابل به الشی المضی کالسراج فانه یحار الناظر
الیه والاشیاء التی یترقرق فکالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة بحیال الشمس
او الشعلة والاشیاء التی یمور فکالماء الذی یتموج شدیدا فی اناء وغیره لالحاح

النبح او الریح علیه او للغلیان الشدید ومایشبهه وباقی الکلام ظ والغرض من هذا
الفصل ایراد الاستشهاد للبیان المذکور فیما مضی من الفصول بما یجری مجری الطبیعة
... اعلم ان هذه الاشیاء لیس سبیل القول الخ یقال رباب القوم ربا ای
رقبهم وذلک اذا کنت لهم طلیعة فوق شرف وهذه استعارة لطیفة للعقل المطلع
علی الغیب بالقیاس الی سائر القوی وباقی الفصل ظ وهذا آخر کلامه فی کیفیة الاخبار
عن الغیب ... ولعلک قد یبلغک من العارفین الخ لما فرغ من بیان الآیات
الثلث المشهورة التی تنسب الی العارفین وغیرهم من الاولیاء اراد ان ینبه علی
اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذکرها فی هذا الفصل وذکر اسبابها
فی الفصل الذی یتلوه وانما قال کاد یاتی بقلب العادة ولم یقل یاتی بقلب العادة
لان تلک الافعال لیست عند من یقف علی عللها الموجبة ایاها بخارقة العادة
انما هی خارقة بالقیاس الی من لا یعرف تلک العلل والموتان علی وزن الطوفان
موت یقع فی البهائم اما الموتان علی وزن الحیوان فهو ما یقابل الحیوان من المعتاب
وهو غیر مناسب لهذا الموضع ... الیس قد بان لک الخ التذکرة فی هذا
الفصل بشیئین احدهما ان النفس الناطقة لیست بمنطبعة فی الابدان وانما هی قائمة
بذاتها لا تعلق لها بالبدن غیر تعلق التدبیر والتصرف والآخر ان الاعتقادات
المتمکنة من النفس وما یشبهها کالظنون والتوهمات بل کالخوف والفرح قد یتادی
الی بدنها مع عدم مباینة النفس بالجوهر للبدن والهیآت الحاصلة من تلک الهیآت
النفسانیة ومما یوکد ذلک امران احدهما ان توهم الماشی علی جذع یزلقه اذا کان
الجذع فوق هواء ولا یزلقه اذا کان علی قرار من الارض والثانی ان توهم الانسان
قد یغیر مزاجه اما علی التدریج او بغتة فیبسط روحه وینقبض ویحمر لونه ویصفر وقد
یبلغ هذا التغیر حدا یاخذ البدن الصحیح فی مرض ما ویاخذ البدن المریض بسببه فی
الافراق ای برء وانتعاش یقال افرق المریض من مرضه افراقا ای اقبل واما البینة
فهو ان یعلم من هذا انه لیس ببعید ان یکون لبعض النفوس ملکة یتجاوز تاثیرها عن
بدنه الی سائر الاجسام ویکون تلک النفس لفرط قوتها کانها نفس مدبرة لاکثر اجسام
العالم وکما یوثر فی بدنها بکیفیة مزاجیة مباینة الذات لها کذلک ایضا یوثر فی

اجسام العالم مبادي لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام
كيفيات هي مبادي تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تختص مع
بدنه كالة قابلة اياه او اشفاق عليه فانه توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال
لا يجوز ان يصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضي شيئا لا يكون موجودا فيها وله
ولو كان بالاثر فينبغي ان يتذكر انه ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار
ولا كل مبرد ببارد فان صورة الماء مبردة وليست باردة انما البارد مادة القابلة
تاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى تفعل في اجرام غير بدنها
فعلها في بدنها وتعلق بابدان غير بدنها فتؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا
اذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية اي حدت يقال شحذت السكين اي حددته و
المراد انها اذا حصلت لها ملكة يقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب
وغيرهما بسهولة فهي يقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها
قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم مؤثرا
في البدن لا يوجب بان يكون للنفس التي اشرف تاثيرا اعظم من تاثير الوهم وايضا
الخيالات التي لاجلها تختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال
بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة يقتضي هذه
الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة
فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة
الاستبعاد فقط كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا النمط ولا على امتناعه
وهذا القدر مغن عن هذا التطويل اقول قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ انه يقول النفس
لا يدرك الجزئيات اصلا وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم و
التخيل بل الغضب والفرح ادراكات وهيئات يحدث في النفس بتوسط الآلات
البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما
هي تجارب لما ستطلب والا لم يجز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكور
اشارة لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي

مبدأ الافعال الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من النفوس
فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان يكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع ويجوز
ان يكون امرا غيره اما حاصلا بالكسب او لا بالكسب فان الارتسام بهذه لا غير
وتقرير كلامه ان يقال هذا التوقف ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة الى
الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها المشخص الذي يصير معه نفسا شخصية
وربما يحصل لمزاج طار وربما يحصل بالكسب كالاولياء والفاضل الشارح ذكر ان
الشيخ انما احتاج الى اثباته على هذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية
في النوع مع انه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان
وقوع النفس البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع
وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة في كتبه اشارة
فالذي يقع له هذا الخ الغلواء الغلو والشأو الغاية والامد والمنحط وهو دال على
ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في الخير فلذلك كان ذلك الجانب ابعد من الوسط
من الجانب الذي يقابله اشارة الاصابة بالعين الخ النهك النقصان
من المرض وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي اضنته
ومن يعرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل
ولم يجزم بكونه من هذا القبيل لانها مما لم يجزم بوجود بل هي واشباهها من الامور الظنية
والتاثير في الاجسام بالملاقاة كتسخين النار القدر ومثاله ومنه جذب المغناطيس الحديد
وبلا ملاقاة كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهواء وما عداه الكيفية في الواسطة
كتسخين النار الماء الذي في القدر بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي
ان الامور الغريبة الخ لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة
المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة
الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلاثة اقسام قسم يكون
مبدأه الاجسام الفلكية وقسم يكون مبدأه النفوس على ما مر وقسم يكون مبدأه
الاجسام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل
مستعد ارضي وباقي الكتاب ظاهر والفاضل الشارح قسم المنسوب الى الاجسام

المضيئة بالسراج نيرنجات وعدّ جذب المغناطيس الحديد في جملتها وذلك مخالف معروف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك السرّ ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات
اياك ان تكون الخ ايري لهي ما غرضك واقبل قوله والطيش الزرق والخفة والخرق ما قابل الرزق وسرحت الماشية اي انتشرت واهملها وذادا اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على انكار احد الطرفين الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بالطرف الآخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجب وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية ايها الاخ اني قد محضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق الخ يقال محضت اللبن اذا اخذت زبدته وزبد اللبن والزبدة اخص منه والتقي والتقية الشيء الذي يورث الصف فما يتداول الثوب امتهانه وتركه صيانته والوقاحة المستبذل رعة والدرية العادة والجراة على الحرب وكل امر وضياء مثله والفاعة من الناس المختلطون والجذاي جال عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وفي تحريق بالكسر فيهما وهو مرح اي يتبادر والوسوسة حديث النفس الاسم منه الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستنزال طلب النزالة واسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتاسي اي تعزي به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر حالهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها او معتقدين لاضدادها واما خالين عنها غير مستعدين لاحدها وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكون جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين والى طالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقى ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل نهيا تنبيها

عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الفاعة الخامس المقلدون لها وهم ملحدة هولاء المتفلسفة وهمجهم واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقدم امتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس الى طالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلا ورهبا ما ذكر وختم بوصية وهو آخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتغير الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال وانا اتوقع ممن يتيح اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا ويجتنب طريق العناد والله ولي السداد والرشاد منه المبدا واليه المعاد

قد فرغ من تنميق هذا الكتاب الذي هو قاشع غمام الارتياب
عن وجوه الحق والصواب شرح الاشارات الكاشفين شبهات
على تثبيت عقايد الطالبين لليقين في اواسط
اول ربيعين ميلاد سيد المرسلين وخاتم
النبيين صلى الله عليه وعلى آله واصحابه
الطيبين الطاهرين سنه ٨٨
اقل عبيد الله واحوجهم
الى رحمة الله

لو هب نعيم الدين الكاتب الشيرازي كان الله له حيث كان ومعانه وهب الايمان والامان

بسم الله الرحمن الرحيم توجهنا الى جناب قدسك وتعرضنا لنفحات

انسك يا واجب الوجود ويا مبدا كل موجود ويا كاشف حجب السالكين

ورافع درجات العالمين انظر الينا بعين احسانك وامطر علينا سحايب عفوك فانك

نظرات عقولنا نحوك فافض من فضلك الغير المتناهي وخطرات قلوبنا شطرك

فارنا صور حقايق الاشيا كما هي وخصص محمدا اكمل برياتك بافضل صلواتك

وآله واصحابه باطيب تحياتك انك على كل شي قدير وبافاضة المطالب جدير

هذا واخواني كلامي في شرح الشرح بريا عن النقص سليما عن الجرح على وفق ملتمسكم ودونه

مقترحكم وآزنت فيه بين الشرحين واخرجت اللآلي من الصدفين ووجهت المباني

من الطرفين بل اجريت نهر البيان في اشجار المباني وملات اكمام الافهام واورادا

الاذهان من ازهار المعاني وجلوت ابكار الافكار بيد القريحة الوقادة وجنيت

ثمار الاسرار بمعونة الفطنة النقادة ونقضت النقاب عن كل مشكل في الكتاب

وميزت فيه بين القشر واللباب ولم آل جهدا في توجيه الاسولة وتقرير الاجوبة

وابانة المشكلات والكشف عن المعضلات جانحا في الكلام الى ما جنح الصواب

اليه معولا على الحق الصريح الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه لا عصبية على احد

فاعنفه ولا ميل الى آخر فاعرفه فان ورد عليكم في بعض الابواب ما لم تجدوا

في مطاوي كتاب او شرح ولديكم من الاسرار ما لم تسمعوا من علماء الامصار فاحسنوا

الظن ولا يغضوا عنه العين فان طريق الفيض لعبد لم ينقطع وابداع المعاني من القوى

العقلية لم يمتنع وبحمد فضلا العصر وعلماء الدهر وضع هذا الكتاب الذي لم يسبق

مثله الى هذا الآن والله المستعان وعليه التكلان قال الشارح العلامة

احسن الله اكرامه الحمد الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده لا حظ في هذه الخطبة

كلام الشيخ في خطبته حيث حمد الله على التوفيق اولا وسال الهداية ثانيا والالهام

ثالثا الا انه فصلها بعض التفصيل فان بعضها منها حاصل كالتوفيق على افتتاح المقال

بالتحميد والهداية الى تصدير الكلام بالتمجيد والالهام الاقرار بكلمة التوحيد وبعضها

منها غير حاصل لكنه مستعد لتحصيله كتحقيق الحق في ساير المطالب وتمهيده

ولما كان الكمال نعمة من الله تعالى يجب ان يحمد عليها كذلك استعداد الكمال ايضا

نعمة يستحق بها الحمد فلذلك حمد الله تعالى على النعمتين معا فان قلت التحميد والتمجيد

ان اتحدا كان التوفيق والهداية على شي واحد وسيأتي الكلام في ما فيه وان

تغايرا لزم تقدمهما معا في اول الكلام ولا ذكر للتمجيد فنقول تخصيص جنس الحمد بالله تعالى

على ما يعطيه لام التعريف والاختصاص ادل دليل على التمجيد بل لفظ الله تعالى الذي

هو المعبود والذي يستحق العبودية لذاته يدل عليه والمعرفة تجب تعارف القوم

التصور لبساطته والعلم التصديق لتركبه على ما سيجي ولما كان التصور يختلف

بحسب الكمال والنقصان كذلك التصديق يختلف بحسب الصدق والكذب والوثاقة

والضعف فلذلك نسب الكمال والجلال الى المعارف والصدق والوثاقة الى

العلوم فان قيل الصدق لا يقبل الاشتداد والضعف فان التصديق ان طابق

الواقع فهو صادق والا فكاذب فلا يستقيم قوله واصدق العلوم فنقول المراد

ابين العلوم واظهرها صدقا فالشدة والضعف ليس في نفس الصدق بل في حالة

وهو الظهور وقوله هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية على طريقة اللف والنشر والمعارف

الحقيقية هي التصورات الكاملة بحسب الحدود لا الناقصة المستفادة من الرسوم

والعلوم اليقينية التصديقات المستجمعة للجزم والمطابقة والثبات والطريقة

مسلوكة ايضا في قوله كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين اي ما ينسب

من الحقيقة الى التصورات والى اليقين من التصديقات والضمير في جعلها عائد

الى المعارف والعلوم جميعا وكذلك فى قوله هو معرفة اعيان الموجودات
والعلم باسباب الكائنات المستندة والحاصل ان اكمل التصورات و
التصديقات التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية كذا اشرف التصورات
اليقينية والتصديقات اليقينية تصورات اعيان الموجودات والتصديق
باسباب الكائنات وقوله وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية فيه مسامحة
اذ ليس مجرد تصور الموجودات والتصديق باسبابها هو الحكمة النظرية بل العلم
بسائر احوالها ايضا لكن فى مثل الموضع ربما يغمض على ذلك قوله افاد الفاضل
الشارح ان هذه المعانى يمكن ان يحمل على كل واحدة من مراتب النفس الانسانية
النفس الانسانية لما يجب تأثرها عما فوقها وتأثيرها فيما تحتها قوتان فالقوة
التى بها تأثرها من عالم الغيب تسمى قوة نظرية والقوة التى تؤثر بها
فى البدن تسمى قوة عملية ولكل منهما مراتب من بداية الاستكمال الى نهايته
اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان للانسان فى مبدأ الفطرة خاليا عن العلوم
لكنه مستعد لها وهو المرتبة الاولى ويسمى عقلا هيولانيا ثم اذا استعمل الآلات
اعنى الحواس الظاهرة والباطنة تنبه لعلوم بديهية واستعد لادراك العلوم الكسبية
وهو المرتبة الثانية ويسمى عقلا بالملكة ثم اذا ضم العلوم البديهية بعضها الى
بعض لادراك العلوم الكسبية حصل لها الاقتدار على استحضارها من غير تجشم
كسب جديد وهو المرتبة الثالثة ويسمى عقلا بالفعل وحصول المعقولات متمثلة
عنده مشاهدة له هو المرتبة الرابعة المسماة بالعقل المستفاد واما مراتب القوة
العاملة فهى اثنتان التخلية والتحلية وفى التجلية مقامان تهذيب الظاهر بوظائف
العبادات على مقتضى ما بينه الشريعة المطهرة وتزكية الباطن عن الملكات الردية
والاخلاق الذميمة اذا تمهد هذا فنقول يمكن حمل المعانى التى اوردها الشيخ
فى الخطبة على مراتب النفس فى كل واحدة من قوتيها اما حملها على مراتب القوة
النظرية فلان جودة الانتقال من العقل الهيولانى الذى هو الاستعداد المحض
الى العقل بالملكة الذى هو استعداد المعقولات الثوانى بحسب ادراك المعقولات
الاولى لا يمكن الا بحسن توفيقه وجودة الانتقال منه الى العقل بالفعل الذى من شانه

ادراک

ادراك المعقولات الثانية لا يتم الا بهداية الله تعالى الى سواء الطريق لان الطرق
مختلفة والتمييز بين الخطأ والصواب لا يتيسر بمجرد الطاقة البشرية والعقل
المستفاد الذى هو العقود اليقينية لا يحصل الا بالالهام الذى تحقيقه اياه
ويقينيته فان ما يعتقد بها اى العقود اليقينية من المقدمات التى يتألف
عنها الاقيسة المؤدية الى العقود اليقينية وغير تلك المقدمات كالحدود المعرفة
لها والتصورات التى هى اجزاؤها وغيرها من مبادى المقدمات لا يحصل فى النفس الا
اعداد القبول فيض تلك العقود من المبدأ الفياض جاريا على ما ثبت فى الحكمة من
ان الافكار معدات لحصول النتائج لا علل موجبة لها وانما قيد الشرق والايصال
بالجودة لانه قد يستعمل الحواس ويحصل الصور من الاشياء غير مطابقة وقد يرتب
الضروريات ويحصل النظريات غير مطابقة لكن الانتقال فى المعاني حيث
لم يكن بحسن توفيقه تعالى اذ لم يكن بهدايته لم يكن جيدا بل رديا فاسدا وقوله
فى العقل المستفاد انه العقود اليقينية فهو على ضرب من التمثيل فان العقل
المستفاد حضور المعقولات الثانية اعم من ان تكون تصورية او تصديقية ثم ههنا
سؤالات الاول ان قوله هذه المعانى يحمل على كل واحدة من مراتب النفس
الانسانية بحسب قوتيها ليس بمستقيم اذ ليس يمكن حمل تلك المعانى على تلك
كل واحدة من المراتب بل حمل المجموع على المجموع وكأنه هو المراد الا ان اللفظ
يأباه الثانى ان قوله فى العقل الهيولى من شانه الاستعداد المحض مستدرك لان
من شانه ربما يستعمل فى معنى الاستعداد كما يقال للاعمى من شانه ان يكون بصيرا
او ربما يستعمل فى معنى الوصف كما يقال للانسان من شانه ان يكون ضاحكا اى
من صفته ولا يمكن اخذه ههنا باحد المعنيين اما المعنى الاول فلان حاصله يرجع الى
ان العقل الهيولانى مستعد للاستعداد المحض ولا استقامة فيه واما المعنى الثانى
فلان العقل الهيولانى ليس من صفته الاستعداد المحض بل هو نفس محض الاستعداد اللهم
الا ان يطلق المراتب على النفس فى الاحوال وح يكون العقل الهيولانى مما من صفته الاستعداد
المحض لكن الكلام بعيد معناه ان النفس يرتقى من حال الى حال اخرى ثم
هل يستقيم هذا الثالث ان قوله العقل بالفعل شانه ادراك المعقولات الثانية ان

بان شانه ادراك العلوم الكسبية قبل تحصيلها فهو ليس عقلا بالفعل بل عقلا بالملكة
وان اراد ان شانه ادراكها وملاحظتها بعد تحصيلها من غير تجشم كسب جديد فلا
انتقال من العقل بالملكة اليه بل الى العقل المستفاد والذي هو حصول العلوم الكسبية
بالفعل ثم اليه وعلى تقدير ذلك الانتقال لا يحتاج الى هداية الله تعالى اذ الاحتياج
الى سلوك الطريق المستقيم المودي الى المط انما هو قبل حصوله والاولى ان يقال
الانتقال الى العقل بالملكة من العقل المستفاد والذي هو حضور المعقولات الثانية
انما يتم بهداية الله تعالى والانتقال منه الى العقل بالفعل الذي هو ملكة الاستحضار
مبنيّ شاء من غير افتقار الى اكتساب انما يكون بالهام مرة بعد اخرى واعلم
ان في النقل تحريفا فان الامام قال يمكن حمل هذه الخطبة على المراتب الواقعة في
كل واحدة من القوتين اما مراتب القوة النظرية فلان النفس في مبدا الفطرة
خالية عن العلوم ثم تحصل لها العلوم الضرورية بسبب استعمال الحواس ثم العلوم
النظرية بحسب تركيب العلوم الضرورية فحصول العلوم الضرورية بحسب
استعمال الحواس هو المرتبة الثالثة ولما كان التوفيق هو الامر المقرب الى
السعادة الابدية والحواس طرق موصلة الى العلوم التي هي اسباب للسعادة
الابدية لا جرم كان اعطاء الحواس توفيقا من الله تعالى يجب ان يحمد عليه واليه
اشار بقوله احمد الله على حسن توفيقه قوله واساله هداية طريقه اشارة الى
المرتبة الثانية فان كل ترتيب لا يكون موديا الى المط والتمييز بين الصواب
والخطأ لا يمكن الا بهداية الله تعالى الى الطريق القويم قوله والهام حق اشارة
الى المرتبة الثالثة فان الصور العقلية لا تحصل الا من واهب الصور فهذا
ما ذكره الامام وظ ان مراتب الذي اعتبرها كلها كمالات اولها حصول مادة
الفكر وثانيها حصول صورته وثالثها حصول المط والمراتب التي اعتبرها الشارح
لا كمال منها الا العقل المستفاد وايضا لا دلالة في كلام الامام على اعتبار
العقل بالفعل اصلا ولا غبار في عبارته فكم بين التقريرين واما حملها على
المراتب القوة العملية فظ من الشرح الطالب السالك يرى في
بدو سلوكه للطالب السالك لتحصيل المعارف والعلوم الحقيقية لسلوكه وحركته

الفكرية ثلث احوال بداية ووسط ونهاية ففي مبدا سلوكه يرى ان مطالبه العلمية انما
تحصل منه لكن حصولها منه يتوقف على التوفيق وهو جعل الاسباب المعدة لحصول
العرفان مجتمعة متوافقة في التسبب ثم اذا خاض لجة السلوك ورأى تعدد الطرق
الى مطالبه واختلافها في التأدية وعدمها والصواب والخطأ مع قصور قوته عن
التمييز بينها والاهتداء الى سواء الطريق يعتقد انه عاجز عن السلوك الا بهداية الله
واذا وصل الى المنتهى يظهر له ان ليس له اثر في تحصيل المعرفة سوى كونه قابلا لما
يفيض عليه فله في كل حالة من الحالات اعتقاد اما في الاولى فاعتقاد نسبة تحصيل
المعارف اليه بالكلية واعتقاد شرطية التوفيق والاول خطأ والحمد على التوفيق
الذي اعتقده باعتقاد الصحيح واما في الثانية فاعتقاد نسبة الفعل اليه والى
الله تعالى بالشركة فقد اعتقد ان لنفسه في ذلك تاثيرا وهو خطأ وان لله تعالى تاثيرا بحسب
الهداية وهو اعتقاد صحيح وفي الثالثة اعتقاد انه قابل وان الفاعل في ذلك
ليس الا الله تعالى وهما اعتقادان صحيحان فلما انتفى الاعتقادات الباطلة في هذه
الاحوال لم يكن السبب لحصول مرام الطالب الا التوفيق في الحالة الاولى والهداية
في الثانية والالهام في الثالثة فالشيخ عد هذه الاسباب الموصلة الى المطالب
في صدر كتابه تنبيها على ان الطالب الذي يخوض فيه يجب ان يحمد الله تعالى على توفيقه
للشروع فيه ويسأل الهداية والالهام حتى تحصيل الفوز بما عنه فان قلت
حكمه بان المنتهي يظهر له ان ليس الا قابلا ينافي حكمه بانه يرى في كل حالة من الثلاثة ان
لله تعالى في كل ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا اذ التاثير لا يطلق على القبول فنقول
المراد من التاثير ههنا ان يكون له دخل في تحصيل المعارف وهو يختلف قلة
وكثرة بحسب اختلاف الحالات وتلخيص ما ذكره ان من حاول تحصيل علم ما فان
لم يكن موفقا من عند الباري للخوض فيه لم يتوجه الى التحصيل ثم اذا شرع في اكتسابه
احتاج الى هداية الى الطريق المستقيم المودي اليه واذا سلكه افتقر الى الهام الحق
اذ لا دخل له في تحصيل العلوم الا الاعداد والموصلة فهي الاسباب الموصلة الى المط
يحمد على ما هو حاصل ويسأل ما ليس الحاصل وما هو الشيخ لما وفق لوضع هذا الكتاب
المشتمل على مطالب شريفة عالية حمد الله على حسن توفيقه لذلك والاحلاف

طرق تلك المطالب سالك بداية الطريق اليها ولان افاضتها ليست الا من الله الكريم
سالك العام الحق فيها وما ذلك منه الا التعليم المعلم المستنبط قوله الفروع للاصول تنا
كالجزئيات لكلياتها الاصل مقدمة كلية تصلح ان يكون كبرى لصغرى سهلة الحصول
حتى يخرج الفرع من القوة الى الفعل مثلا اذا حصل عندنا ان كل انسان ناطق و
حصل ان زيدا انسان فقد حصل عندنا ان زيدا ناطق والفرع والاصل تلك
المقدمة الكلية وليس بجزئي لها بل نسبته اليها نسبة الجزئي الى الكلي في تعرف
احكامه منه فمثال زيد وعمرو للانسان انما هو مثال الجزئيات والكلي لا الفروع
والاصل وان اردنا ان يكون مثالا لها قدر شيئا وهو عند الحكم عليها واذا حكمنا
على انسان وعلى زيد وعمرو فالحكم على الانسان اصل والحكم على زيد وعمرو فرع والجملة
هي مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع والتفصيل تبيين اجزاء الجملة وتميز بعضها
عن بعض وقد يطلق على الجزء المنفصل المتمايز وهو المراد من قوله والتفصيل للجملة
كالاجزاء لكلها وانما قال كالاجزاء لان التفصيل انما هو باعتبار تميز الاجزاء
بالعوارض واللواحق والاجزاء اذا اعتبرت مع العوارض لا تكون اجزاء بل كالاجزاء
فالتفاصيل مذكورة في الجملة وان لم يذكر معها بخلاف الفرع فانها لا يكون مذكورة
في الاصول بل يحتاج في اخراجها من القوة الى الفعل وهو التفريع الى تصرف زائد
وهو تحصيل الصغرى السهلة الحصول وضمها مع الاصل على منهاج ضرب منتج واما
التفصيل فلا يحتاج الى هذا العمل الكثير وانما يكفي فيه حركة يسيرة لوجودها في الجملة بالفعل
فلهذا الى بما يستعمل التفريع والتفصيل وهو السهولة دون الظهور المختص بالتفصيل
لانه انكشاف امور موجودة بالفعل خفي عن العقل قوله واما الطبيعة فهي
المبدأ الاول المراد بالمبدأ العلة الفاعلية وهي ليست بالفعل اذ علة للحركة والسكون
مقابل مع اتصاف بشرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها والتقييد بالاول
احتراز عن النفوس الارضية فانها مبادي للحركات ما هي فيه لكن انما مثلا لا انها
مبادي اولية بل باستخدام الطبائع والكيفيات وقوله ما هي فيه احتراز عن المبادي
القسرية وقوله بالذات يحتمل ان يكون بالقياس الى المبدأ ويكون معناه ان الطبيعة
تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها فالمبدأ للحركة انما يسمى طبيعة لا من جهة انه

مبدأ الحركة مطلقا بل من جهة انه مبدأ بالذات للحركة لا على سبيل تسخير قاسر ويحتمل ان
يكون بالقياس الى المتحرك ويكون معناه انها تحرك الجسم المتحرك بالذات لا بالغير فلئن قلت
قوله للحركة لما هي فيه الحركة ما الطبيعة فيه وح لزم تعريف الشيء بنفسه فنقول لكن ان
يرجع الضمير الى المبدأ باعتبار انه العلة الفاعلية فلا اختلال في التعريف وتمام
الكلام فيه سيجيء في النمط الثاني والعلم المنسوب الى الطبيعة اي علم الطبيعة
في قول الشيخ ومنتقل عنه الى علم الطبيعة هو العلم الطبيعي لا العلم بالطبيعة نفسها
فانه مسئلة من العلم المنسوب الى ما قبل الطبيعة اعني العلم الالهي لان الطبيعة
جزء من العلم الطبيعي الذي هو موضوع العلم الطبيعي والموضوع واجزاؤه لا تبحث
في العلم والالدار بل في العلم الاعلى وانما نسب العلم الى الطبيعة لانه باحث
عن احوال الاجسام من جهة انها واقعة في التغير بالحركة والسكون وهذه الجهة
هي جهة الطبيعة ثم ههنا شيئان العلم والمعلوم فان المعلومات الالهية متقدمة
على المعلومات الطبيعية باعتبار ومتاخرة عنها باعتبار اما تقدمها فبوجهين احدهما
بالذات والعلية وثانيهما بالشرف لان المعلومات الالهية مبادي الطبيعية
من المجردات وهي اقدم بالوجهين من الطبيعيات وانما اجرى الامور العامة
مجرى المجردات حتى صار مبحوثا عنها في العلم الالهي لامتناع كونها وضعية لان
الوضع يمتنع ان يكون كليا ولانها لا يحتاج الى المادة كالمجردات فان قلت
ذكر الذات مستدرك لانه ان اريد به تقدم العلية لزم التكرار وان اريد به
المطلق فحصوله انما يكون في ضمن احد اخصية ولا يجوز ان يكون هذا المقابل التقدم
العلية فتعين ان يكون اياه فذكره مغن عنه فنقول ارادة المفهوم العام
لا يوجب ارادة احد الخواص فلا استدراك واما تاخرها فبالوضع لان المحسوسات
اقرب الينا فالعلم بمبادي الطبيعة وما يجري مجراها من الامور العامة وهي العلم
الالهي قد يسمى علم ما قبل الطبيعة الاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما هذا كله
باعتبار المعلومات واما العلم الالهي نفسه فلا تقدم على العلم الطبيعي وغيره
من العلوم لاشتماله على مباديها والعلم بالمبادي متقدم على العلم بما له المبادي
طبعا فقد بان ان للمعلوم على المعلوم تقدما وللعلم على العلم ايضا تقدما بالنظر الى

التقدم الذي اعتبره الشيخ في قوله وما قبله اي تقدم منهما فنقول المراد التقدم العلمي
لان الضمير فيما قبله لا يرجع الى الطبيعة والا لقال ما قبلها بل الى علم الطبيعة وح لا يخ
اما ان يكون ما قبله كناية عن المعلومات او عن العلم لا جايز ان يكون كناية عن
المعلومات والا لكان العلم الالهي علم ما قبل علم الطبيعة لكنه لا يسمى بهذا بل علم ما
قبل الطبيعة وايضا التقدم المعتبر اما بين العلمين او بين المعلومين واما بين المعلوم
والعلم فلا يكاد يعتبر لعدم المناسبة فتعين ان يكون ما قبله كناية عن العلم فالتقدم
المعتبر انما هو التقدم الذي بين العلمين ولو عنى التقدم بين المعلومين لقال وما قبلها
ومن ههنا يعلم ان ما قبله عطف على علم الطبيعة لا على الطبيعة والا لكان المضاف
هو العلم والاضافة ايضا فيكون ما كناية عن المعلومات وليس كذلك ولو قال
وما قبلها كان عطفا على الطبيعة قال الامام العلم الالهي يسمى بما قبل الطبيعة للوجهين
الشرف والعلية وبما بعدها لتاخرها في التعليم فان الاغلب ان يتوصل الى الالهي
بواسطة الطبيعي لكن لما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما لا يبتني على
الطبيعيات اندفع تاخر الالهي وهو متقدم على الطبيعة بالوجهين فبقي وجها
التقدم سالمين على المعارض فلهذا اسماه بما قبل الطبيعة وهذا الكلام غير محصل
لوجوه الاول ان اثبات الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات لا يدفع
تاخر الالهي لانه متاخر عن الطبيعي بحسب الوضع كما بيناه سواء اثبت الاول
وصفاته بما يبتني على الطبيعيات اولا ولهذا اخره في هذا الكتاب مع
اعتراف الامام بانه لم يجعله مبنيا على الطبيعي الثاني ان الوجهين لا يدلان على
تقدم العلم على العلم بل على تقدم المعلومات على المعلومات الثالث هب
ان الوجهين يدلان على تقدم العلم على العلم لكن العلم الالهي لا يكون ما قبل الطبيعة
لكن الشيخ لم يسمه بما قبل الطبيعة لان الضمير فيما قبله لا يرجع اليها والا لقال وما
قبلها والى هذه الوجوه اشار بقوله لما التمس ان سياق كلامه يشعر بان
غير الشيخ من الحكماء اثبت الاول وصفاته بما يبتني على الطبيعيات ولهذا
اخروا الالهي عن الطبيعي في التعليم ومنع الشارح ذلك فان الشيخ لم يسلك الا
طريقة الحكماء وما خالفهم في شيء من ذلك الا في ترتيب المسائل وخلط مسائل

الالهي

الالهي بالطبيعي لدفع الملالات من احد العلمين الى الآخر وفي الوجه الثاني نظر لان
الوجهين كما دلا على تقدم المعلوم على المعلوم يدلان على تقدم العلم على العلم اما العلية فلما
ثبت في صناعة البرهان ان العلم بالمعلول انما يحصل بالعلم من العلة لا خارجا وابد
وبدونها ممكن واما الشرف فلان شرف العلم بحسب شرف المعلوم فكلما كان
المعلوم اشرف كان العلم اشرف على ان للامام ان يقول الوجهان لما دلا على
على ان الالهي قبل الطبيعة وانما وقع التاخر الذي بحسب نظر التعليم لم يبق الا انه ما قبل
الطبيعة لكنه حيث زاد في المقدمات زيد عليه في الاعتراض والوجه الاخير ايضا
منظور فيه لان الطريقة التي سلكها الشيخ في اثبات الاول وصفاته وهي النظر
الى مجرد الوجود من غير اعتبار شيء من المقدمات الطبيعية قد سلكها سائر
الحكماء الا ان بعضهم اثبت الاول بما يبتني على معرفة الطبيعيات
وهذا اجمالا يمكن انكاره واعلم انه لما جرى في الديباجة ذكر الحكمة واقسامها
فقد بقي في ذمة الشرح مباحث لا بد من التنبيه عليها البحث الاول في
تعريف الحكمة وكيفية انقسامها الى اقسامها فنقول الحكمة خروج النفس الانسانية
الى كمالها الممكن في جانبي العلم والعمل معا اما في جانب العلم فبان يكون متصورا
للموجودات كما هي ومصدقا بالقضايا كما هي واما في جانب العمل فبان يكون
لها الملكة التامة على الافعال المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط والشيخ قد
اخرج العمل وعرفها بانها كمال نفس الانسان بالمتصورات الكاملة والتصديقات
المطابقة في النظريات والعمليات ولما كانت الموجودات تنقسم الى ما يكون
وجودها متعلقا بقدرتنا واختيارنا كالسياسات والتدبيرات في الامور
والمصالح والعبادات والرياضات وغيرها والى ما لا يكون كذلك كالسماء
والارض وغير ذلك لا جرم انقسمت الحكمة الى قسمين ضرورة انقسام العلم بحسب
انقسام المعلوم احدهما العلم بما يكون لقدرتنا تاثير في وجوده ويسمى حكمة عملية لانها
علم بما ينبغي ان نعلم فنعمل وغايتها تحصيل الخير وثانيهما العلم بما لا يكون لقدرتنا تاثير
في وجوده ويسمى حكمة نظرية وغايتها ادراك الحق في جميع الاشياء حتى يصير النفس
الانسانية كعالم كما ثبت محاذية للموجودات تنطبع فيها صورها اما الحكمة

قوله جمع فيه فائدتين الاولى بيان مهية المنطق الواقع في بيان المهية انما يكون
لانه المقول فيما هو بحسب الخصوصية المحضة وذلك يناقض ما سيصرح به من ان
قول الشارح آلة قانونية رسم وليس الغرض من المنطق حصول الآلة بل الاصابة في
الفكر لان الغرض من الشيء ما لاجله ذلك الشيء والحصول ليس ما لاجله المنطق اللهم الا
ان يكون المراد الغرض الاولى من تعلم المنطق وكما ان الغرض الاولى للنجار من عمل السرير
حصول السرير ثم اذا حصل يكون الغرض منه الجلوس عليه فكذلك الغرض الاولى من
تعلم المنطق حصوله ثم من حصوله الاصابة ولما كانت الرسوم بالعوارض وهي
تختلف لان منها ما يعرض الشيء بحسب ذاته ومنها ما يعرضه بالقياس الى غيره
لا جرم تختلف بحسب ذلك فرسم الشيء بحسب الذات كقولنا الانسان هو المتعجب
وبحسب فعله كقولنا ان النار هي المحرقة وبحسب فاعله كقولنا الاحراق [افناء الحرارة]
اجزاء الجسم ذي الرطوبة وبحسب غايته كقولنا السكين آلة قطاعة وبحسب
شيء آخر كتعريف الشيء بالنسبة الى موضوعه كقولنا الفطوسة تقعير في الانف
ورسم المنطق بحسب قياسه الى غيره هو انه آلة قانونية فان كونه آلة ليس له
في ذاته بل هو امر حصل له بالقياس الى غيره ورسمه بحسب ذاته قوله المنطق علم
يتعلم فيه ضروب الانتقالات وانما كان هذا بحسب ذاته لانه اخذ فيه العلم
مضافا الى معلومه والعلم الآلي الذي عبر به الشيخ في موضع آخر عبارة جامعة
بين الاعتبارين وانما رسمه ههنا بالاعتبار الاول لانه انسب ببيان الغرض
واذا التصور بالمهيات والحقائق من حيث هي فهي معقولات اولى واذا
اعتبرنا لها عوارض كالجنسية والذاتية للحيوان او حكمنا عليها باحكام كان هذا
كلي وذلك ذاتي فتلك العوارض والاحكام هي المعقولات الثانية لانها من
المرتبة الثانية في التعقل وتحقيقها ان المهيات لها وجودان خارجي وذهني
ويعرض بحسب كل واحد من الوجودين عوارض تختص بذلك الوجود فالمعقولات
الثانية هي عوارض طبايع الاشياء من حيث هي في التعقل لا يحاذي بها امر من
خارج فالمراد بقوله هي العوارض واحكامها المعقولة العوارض والاحكام
التي لا وجود لها الا في العقل والا فالعوارض الخارجية ايضا معقولة وليست

هي معقولات ثانية والمعقولات الاولى لا يتعلق باعيان الموجودات بل هي
وفي بعض النسخ الذي يتعلق حتى يكون وصفا للعلم بالمعقولات الاولى وهو صحيح والحاصل
ان من قال المنطق ليس بعلم ان اراد انه ليس علما بحقايق الاشياء التي هي المعقولات
الاولى فهو كذلك لكنه لا ينافي كونه علما فان اراد به انه ليس بعلم على الاطلاق
فهو ليس كذلك لانه علم باحوال المعقولات الثانية من حيث تقتضي تحصيل مجهول
او منع ذلك والعلم الخاص علم ما بالضرورة وتقييد المنتقل بالترتيب في حد
الآلة لاخراج العلة المتوسطة وايراد لفظة كل في تعريف القانون ليس على ما
ينبغي اذ التعريف انما هو لمفهوم الشيء باعتبار افراده واخذ السبب لما لا سبب له
انما هو في الواجب وفقدان السبب او اخذ غير السبب في الممكنات قوله
وذلك ان الفكر يطلق على الحركة النفس الانسانية يحتاج في ادراك الامور الى
الاستعانة بالآلات الجزئية فاذا استعانت بالقوة التي آلتها البطن الاوسط
من الدماغ وتحركت في المعقولات سميت حركتها فيها فكرا سواء كانت من المطالب
الى المبادي او من المبادي الى المطالب او غيرها وان استعملت تلك القوة لادراك
الامور المحسوسة سميت الحركة تخيلا والمعنى اي مجموع الحركتين هو الفكر الصناعي فانه
اذا اريد كسب ما وضع المط اولا وتحرك الذهن في المعلومات مترددا من جنس
الى صورة الى وجدان الذاتيات والخواص ان كان المط تصوريا والى وجدان الحد
الاوسط ان تصديقيا ثم تحرك في الذاتيات والخواص والحدود وترتيبها ترتيبا
خاصا الى حصول المط فمنه الحركة الاولى المط وما هي فيه صور المعلومات المخزونة
في خزانة العقل وما اليه الذاتيات والاعراض والحد الاوسط ومنها ابتدأ الحركة
الثانية وما هي فيه المعلومات والاعراض والحدود وما اليه المط فبالحركة الاولى تحصل
مادة الفكر وبالثانية الصورة ولا بد منهما في الفكر الصناعي اما الحركة الاولى فلان
المط ليس تحصيله من اي مبدأ اتفق بل لا يحصل الا من مبادي مناسبة له واما الحركة الثانية
فلان المبادي لا تنساق الى المط كيف ما اتفقت بل اذا وقعت على هيئة وترتيب
مخصوصين ولا شك ان تحصيل المواد المناسبة وترتيبها على وجه يؤدي الى المطالب
لا يتأتى الا بالمنطق والفكر بهذا المعنى يحتاج فيه وفي جزئيه اليه واما المعنى الثالث وهو

الحركة من المطالب الى المبادى فيستعمل بازايه الحدس لانه الانتقال من المطالب الى
المبادى الا ان الانتقال الاول ليس بحركة بل هو دفعى لانه سيصرح فى النمط الثالث بانه ليس
فى الحدس شى من الحركتين و الانتقال الثانى هو الحركة فكانه ما اعتبر ههنا الا مطلق
الانتقال اعم من ان يكون تدريجيا او دفعيا و الا فلا وجه لان يكون الحدس بازاء
الفكر بالمعنى الثانى حيث لم يوجد فيه الحركتان بل بازاء الفكر باى معنى كان حيث
لم يكن حركة اصلا و المراد بقوله ما يكون عند اجماع الانسان مجموع الحركتين
لكن ما يكون عند الاجماع على الانتقال هو نفس الانتقال لان القدرة على الانتقال مع
و اذا انضم اليها الاجماع و هو الداعية الجازمة تمت علية الانتقال و عند حصول
العلة التامة يجب حصول المعلول فيكون الذى عند الاجماع هو الحركة الثانية و انما
الاتى بالاجماع ليعرف بانه حركة ارادية فالحاصل انه اورد فى تعريف الفكر الحركة
الثانية و اراد بها مجموع الحركتين و انما عبر عنها بالحركة الثانية لانها اشهر و لا استلزامها
فى الاغلب الحركة الاولى فوجودها يستلزم مجموع الحركتين فعبر عن الكل باشهر جزء
او عن اللازم بالملزوم فان قلت الحركة الثانية اقل وجودا من الحركة الاولى لانه
قلما يوجد بدون الاولى و كثيرا ما يوجد الاولى و يثبت عنها و الاقل لا يكون اشهر
من الاكثر وجودا فنقول انها اشهر و اكثر وجودا بعد سبق الاولى و ما قيل من ان
يكون عند الاجماع مجموع الحركتين خطاء لاستلزامه اجتماع مجموع الحركتين معا و سبق
الحركة الاولى سابقة على الحركة الثانية و انما التزم الشارح ذلك التعسف
فى التوجيه لان المراد بالفكر ههنا هو الفكر المحتاج الى المنطق و الفكر المحتاج اليه مجموع
الحركتين قال الامام ههنا اشكالان احدهما انهم اختلفوا فى ان الفكر هل هو نفس الانتقال
من هذه الضروريات الى النظريات او حالة منفصلة عن ذلك الانتقال مقتضية
له و قوله ما يكون عند الاجماع على الانتقال مشعر بان الفكر امر وراء الانتقال لكن
لكنه حده فى سائر كتبه بانه حركة ذهن الانسان نحو المبادى ليرجع منها الى المطالب
فبين كلاميه تناقض و هذا التحير فى تفسير معنى الفكر و قد بينا ان ما يكون عند الاجماع
على الانتقال هو نفس الانتقال فلا مخالفة بين الكلامين و ثانيهما ان قوله داعى
بالفكر ههنا يوهم انه ربما يراد فى موضع آخر غير معنى المذكور و الا فلا يكون لقوله ههنا

فائدة و هذا الحبر فى التقييد بههنا و قد عرفت ان الفكر مقول بالاشتراك على معان ثلثة
و المعنى المراد مجموع الحركتين ثم مال التقصى عن الاشكالين و مهد له ذلك بتمهيد هو
ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل على وجهين اما ان يوضع المطلوب او لا ثم يطلب
المقدمات المنتجة له من غير طلب لتلك المقدمات و الاوجه الثانى بعيد عن الغلط
لانه كالامر الطبيعى فيكون مستغنيا عن المنطق بخلاف الوجه الاول فانه لما كان
الانسان ياتى فيه الى المطالب ليس طبيعيا بل تكلفيا كان فى معرض الغلط و فى احتياج
الى المنطق ثم قال ان قلنا ان الفكر امر وراء الانتقال استمر لفظ الكتاب و حملنا
قوله فى سائر كتبه على ان المراد ليس هو نفس الانتقال بل الحالة المقتضية له ايراد للملزوم
باسم اللازم فان قلنا الفكر نفس الانتقال استمر قوله فى سائر كتبه و حملنا ما يكون
عند الاجماع على الانتقال الاختيارى الاخص من مطلق الانتقال كانه قال الفكر ما يكون
عند القصد الى الانتقال المطلق و هو الانتقال الخاص و هذا التحير فى الفرق ما يكون عند الانتقال
و نفس الانتقال و الحمل تارة على نفس الانتقال و اخرى على غيره و قد ظهر لك انه لا حاجة
الى هذا التعسف ثم قال و الاشكال الثانى ايضا مندفع بما ذكرنا لان الفكر و ان
كان هو الانتقال الا ان المقصود ليس الا الفكر المحتاج الى المنطق و هو الفكر الاختيارى
لا الفكر المطلق و لهذا اعتبر الاجماع فى تعريفه و هذا مبنى على ان الفكر يطلق بالاشتراك
تارة على مطلق الانتقال اعم من ان يكون طبيعيا كما فى الحدس او اختياريا و اخرى
على الانتقال الاختيارى و ذلك غير معلوم و اما قوله جعل الحركة الاولى ارادية
تماما فكرا يحتاج فيه الى المنطق و الثانية طبيعية و سماها حدسا لا يحتاج اليه فهو
نقل غير مطابق لان الذى جعله مورد الاشتراك بين الفكر و الحدس الانتقال من الحاصل
الى المستحصل و الانتقال اعم من ان يكون حركة تدريجية الوجود او دفعيا ثم
ان ذلك الانتقال فى الفكر ليس هو الحركة الاولى التى هى الانتقال من المستحصل الى
المحاصيل بل الحركة الثانية و ليس معنى الكلام الا ان الانتقال من الحاصل الى المستحصل
اما انتقال من الحاصل الذى حصله و طلبه و اما انتقال من الحاصل الذى حصل من غير
طلبه و من البين ان بين هذا المعنى و ما نقله بونا بعيدا و انما قال عن امور دون
معلوم و ادراكات ليتناول الظنون و نحوها فان قلت لا ادراك بهم الظنون

ل انتقال الى الانتقال اختص بالاختيارى
اى حمل ما يكون عند القصد على الانتقال تارة على نفس
الانتقال حيث قال المراد الانتقال الى حصول
تقدير استمرار كلامه فى سائر كتبه و تارة على
غيره حيث جعل لفظه مستمرا او اول كلامه فى غيره

ونحوها فمقول الادراك هو حصول صورة الشيء في العقل على ما فسره به او صورة الشيء
انما تكون صورة له اذا كان مطابقة له والظن يمكن ان لا يطابق فلا يتناوله الادراك
نعم لو فسرناه بحصول صورة من الشيء عند العقل يتم الظن ونحوه وانما لم يقل عن امر
واحد لان الانتقال الصناعي من المبدأ الى المطلب حركة وهي تدريجية الوجود
فلا بد من امور متعددة حتى يتحقق التدريج ضرورة ان الانتقال من امر واحد الى
شيء لا يكون الا دفعيا ولان هذه الحركة لتحصيل صورة الفكر اعني الترتيب والترتيب
لا يتصور الا بين امور قوله وتقسيمهما اي جميع ما يحصل الذهن اي كل ما يحصل
الذهن منحصر في المتصور والمصدق به على ما اشار اليه بقوله امور حاضرة متصورة
او مصدق بها لانه اما ان يكون لا مع الحكم او معه وفيه نظر لان المراد بالحكم ان كان
الحكم مطلقا كان كل واحد من طرفي القضية مصدقا به وان كان الحكم عليه حتى يكون
معنى الكلام ان الحاضر في الذهن اما ان يكون مع الحكم عليه او يكون معه فالمصدق
هو المحكوم عليه وليس كذلك فان المحكوم عليه مصدق له وايضا المصدق بها
تعلق به التصديق كما ان المتصور ما تعلق به التصور فلو كان المصدق به شيئا مع
الحكم كان التصديق عبارة ادراك شيء مع الحكم وليس هذا مذهب الشيخ فانه يصرح
بانه نفس الحكم هو تفسير الكلام بما لا يرتضيه صاحبه والاولى ان يحمل المصدق به على
النسبة الحكمية فيقال الحاضر في الذهن اما وقوع النسبة او لا وقوعها واما
شيء آخر فان كان احدهما فهو المصدق به والا فهو المتصور كما يقال العلم اما حكم
وهو التصديق او غيره وهو التصور والشك هو تردد الذهن في وقوع النسبة
لا يجامع مع الحكم بوقوعها بل تقارن ما يقابله اعني عدم الحكم بالنسبة وهو احد
قسمي الجهل البسيط فيتناول ما لا يكون مشعورا به وما يكون مشعورا به مع الحكم
بنفيه وما يكون مشعورا به من غير حكم بنفي او اثبات وهو الشك فقوله ولا يتناول
ما يوجد فيه الحكم اعني التصديق يدل على انه جعل جزءا منه وهو خلاف مذهب
الشيخ وقوله وذلك هو الجهل البسيط ليس بمستقيم على الاطلاق فان الجهل البسيط
بازاء العلم منه ما هو في مقابلة التصور وهو عدم التصور ومنه ما هو في مقابلة
التصديق وهو عدم عما من شأنه ذلك وقد تبين انه ما لم لاحد الطرفين اي وقوع

النسبة ولا وقوعها رجحان لم يتحقق الحكم به فالحكم بالطرف الراجح ان لم يكن جازما فهو
الظن الصرف وانما يكون كذلك لو كان مع الحكم بامكان النقيض وان كان جازما
فاما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر ولا شيء من التصديق لم يعتبر فيه المطابقة
اذ لا معنى للتصديق الا ادراك ان النسبة المقصودة مطابقة وقد صرح به الشيخ في الشفاء
بقوله التصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها
انها مطابقة لها وان اعتبر مطابقته للخارج وطابق فاما ان يمكن للحاكم ان يحكم
بخلافه او لا فان لم يمكن فهو اليقين الجامع للجزم والمطابقة والثبات فان قيل
هذا التقسيم ينافي الجزم لانه اذا حكم بامتناع المرجوح لم يمكن منه الحكم بثبوته فنقول امكان
الحكم بخلافه ليس حالة الجزم التي اعتبر فيها الحكم بامتناع المرجوح بل في حالة اخرى
فربما يزول الجزم لانه ليس بثابت نعم يرد ان يقال ان اريد بالثبات عسر الزوال
فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك وان اريد به امتناع الزوال كما صرح به في التتمة
حيث اعتبر عدم امكان الحكم بخلافه فاليقين لا يحصل الا في الضروريات فان
النظريات قد يذهل الذهن عن بعض مباديها فيشكك فيها عند التشكيك بل
الحكم بخلافه وان امكن الحكم بخلافه فهو اعتقاد المقلد المصيب وان لم يطابق فهو
الجهل المركب ويتناول لاعتقاد المقلد المخطي لعدم اعتبار امتناع الزوال فيه و
اذا فسرنا الظن بما يقابل اليقين قلنا في القسمة الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر
مطابقته للخارج فان جمع الجزم والمطابقة والثبات فهو اليقين والا فالظن
فهو اعم من الاقسام الباقية لانه اما ان لا يكون فيه الجزم فهو الظن الصرف او يكون
فيه الجزم ولا مطابقة فهو الجهل او يكونان فيه ولا ثبات فهو اعتقاد المقلد فلما
كان الظن مقابلا لليقين الجامع للاوصاف الثلثة كان منطبقا على تلك الاقسام
اما لخلوها عن الثبات وحده او عن الثبات والمطابقة او عن الثلثة فان كان
المراد توزيعها على الاقسام حتى يكون الخالي عن الثبات وحده هو الاعتقاد
وعن الثبات والمطابقة الجهل وعن الثلثة الظن لم يستقم على الاطلاق لجواز
ثبات الجهل ومطابقة الظن وان كان المراد خلو الاقسام عن احد الامور مطلقا
لم يكن لخصوصيتها بالذكر فائدة بل الواجب ان يقال لخلوها عن احد الاوصاف

او عن الاثنين او عن الثلثة وما لا يعتبر فيه المطابقة وان لم يخل عن المطابقة وعدمها
الا انه تبينه فاما ان يقارن تسليما او انكارا او من الظان اشتماله على الجزم غير لازم
فالوجه ان يقال في اول الامر الحكم بالطرف الراجح اما ان يعتبر فيه المطابقة اولا
فان اعتبر فيه المطابقة فهو اما جازم او لا وان لم يعتبر فيه المطابقة فهو اما تسليمي
او انكاري والاول اما تسليم عام عموما مطلقا كتسليم الكل كقولنا العدل حسن او عموما
محدودا كتسليم طائفة كقولنا القدرة متقدمة على الفعل واما تسليم خاص كتسليم
شخص او الشخص اذا حاور آخر فان قصد الارشاد فهو الاسترشاد وهو المتعلم
او المجادلة فهو المنازع والثاني يسمى وضعا وهو لا يجوز ان يعد من اقسام التصديق
لانه اعتراف بالنسبة واذعان لها فكيف يقارن الانكار فمنه ما يصادر به
العلوم لانه يقارن انكار المتعلمين ومنه ما يضعه القائس الخلفي لانه يقارن انكار
نفسه ومنه ما يلتزمه الجدلي المجيب والجدلي المجيب هو حافظ الوضع والسائل
هو الذي يقصد هدم الوضع فما يلتزمه وضع بالقياس الى السائل واما بالنسبة الى
المجيب فتسليمي فالاولى ان يقال ومنه ما ياخذ الجدلي السائل من المجيب ليبني الالزام
عليه ومنه ما يقول القائل باللسان دون الاعتقاد فهذه يسمى اوضاعا باعتبارات
مختلفة فان يسمى ما يصادر به العلوم لانه يوضع ليبني بيان المسائل عليه وما يضعه
القائس الخلفي باعتبار انه موضوع للابطال وما يلتزمه المجيب باعتبار انه موضوع
لشهرته او تسليمه وما يقول القائل باللسان لوضعه في اللفظ فقط والوضع ربما تجرد
عن التسليم في بعض الاقيسة الخلفية المستعملة لحكم لم يذهب احد الى ابطاله والوضع
اذا اطلق على كل راي يعرض يكون اعم من التسليم وغيره بل من العلم وغيره ثم انظر
في عبارة الكتاب من وجوه احدها قسمة التصديق الى الاربعة وهي لا اعتبار
المذكور اي اعتبار القسمة المربعة ان الحكم بالطرف الراجح ان اعتبر فيه المطابقة
فاما ان يجمع الاوصاف الثلثة فهو العلم اولا وهو الظن وان لم يعتبر فيه المطابقة
فاما وضع او تسليم فهي اشارة الى مبادي الصناعات الاربع وتسليم المعلم او
المتعلم وكذا الوضع باضافة لا يدخل في مباديها ومبادي الشعريات
تصديقات بل تخيلات لا يعتبر فيها الحكم فان القائل العسل مرة مهوعة لم يصدق

بل ابرز في معرض التخييل والتمثيل وانما اجريت مجرى التصديقات من حيث تاثيرها
في النفس قبضا وبسطا كما يفعل التصديق كذلك وثانيها ايراد كلمة او بين العلم
والظن والوضع دون التسليم وذلك لان العلم لما كان هو الحكم الذي مع الجزم و
المطابقة والثبات والظن هو الحكم الذي ليس كذلك تباينا بالذات وهما لا
يتباينان الوضع والتسليم الا باعتبار وهو اعتبار المطابقة في العلم والظن
وعدم اعتبارها في الوضع والتسليم حتى يمكن اجتماعهما مع كل واحد من العلم والظن
لجواز ان يعتبر تارة المطابقة في الحكم فيكون علما او ظنا ولا يعتبره اخرى فيكون
وضعا او تسليما فالمناسبة ليست الا بمجرد الاعتبار وهما تتشاركان في بعض
المواد كما تقدم من ان الحكم الواحد قد يكون وضعيا وتسليميا باعتبارين بحسب
شخصين لكن هو التشارك متحقق في العلم والظن ايضا فانهما قد يجتمعان في مادة بالنسبة
الى شخصين وثالثها تقديم العلم على الظن وهو على الوضع والتسليم قال الامام الاعتقاد
ان طابق الواقع فان كان مع اعتقاد امتناع النقيض وكان ممتنع النقيض اما للذات
كما في الضروريات واما بالبرهان كما في النظريات فهو العلم والا فالظن سواء
لم يكن مع اعتقاد امتناع النقيض بل مع اعتقاد امكانه او كان معه ولم يكن
ممتنع الزوال وان لم يطابق الواقع فهو الجهل فقد عرفت العلم والظن واما
الوضع فتسليم عام والتسليم وضع خاص ولما كانت الاقيسة خمسة والشعري
منها لا يؤثر في التصديق والسوفسطائي يعلم لا ليستعمل بل ليحترز عنه كانت
الاقيسة المطلوبة هي البرهاني والخطابي والجدلي والبرهان يفيد اليقين للخاصة
والخطابة تفيد الظن للعامة والجدل لا يفيد اليقين للخاصة وهي صعبة بالنسبة
الى فطن العامة فنفعه قليلة والى هذا اشار الكتاب الالهي ادع الى سبيل ربك
بالحكمة اي البرهان والموعظة الحسنة اي الخطابة وجادلهم بالتي هي احسن
فلذلك قدم الشيخ مبادي البرهاني وهي العلميات ثم مبادي الخطابة على مبادي
الجدل هذا كلام الامام وليس فيه قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين
بل صرح بخروج ودل على خروج الوضع والتسليم ونحن نقول كما ان صورة الشيء
التي هي التصور يختلف قوة وضعفا حتى يكون اولا في غاية الضعف والخفاء

من مبادي الصناعات الثلث

يتزايد في الكمال والقوة حتى يحصل صورة موازنة لصورة الشيء الخارجي من غير تفاوت
كذلك صورة النسبة الحكمية التي هي التصديق تختلف اذ قد يكون اولا صورة ضعيفة
يكون معها اعتقاد وتجويز نقيضها بالفعل او بحيث اذا لاحظها ملاحظ لجوّز
نقيضها ثم يترقى في الكمال والقوة الى حيث لا يكون معها اعتقاد جواز نقيضها
وان لاحظها ملاحظات بل ربما يعتقد معها امتناع نقيضها اعتقادا على خطر
من الزوال وربما لا يعتقد معها ذلك ايضا ثم تصير صورة في غاية الكمال يكون
معها اعتقاد امتناع نقيضها اعتقادا ثابتا مامونا عن الزوال فالتصديق
ان كان مع اعتقاد امكان النقيض فهو الظني والا فان كان مع اعتقاد امتناعه
اعتقادا ممتنع الزوال فهو العلمي والا فهو الوضعي والتسليمي وانما قرن الوضع بالتسليم
لان الوضع اما بحسب الوجود كما في العلميات فانها موضوعة بحسب الوجود في
نفس الامر واما بحسب التسليم العام كما في المشهورات او بحسب التسليم الخاص
كما في المسلمات فاردف الوضع بالتسليم ليمتاز عن العلميات ويختص بالمبادي
الجدلية ولم يورد كلمة او بينهما لانه ليس قسما آخر برأسه الى ما ذكره الامام نقلا
عن جدل الشفاء ورابعها قسمة التصديق دون التصور وذلك لان اقسام التصديق
بحسب ذاته لا بالقياس الى شيء آخر فان التصديق نفسه اما جازم او لا ومطابق
او لا ثابت او لا ثابت بخلاف التصور فانه ينقسم مثلا الى تصور الذاتي و
تصور العرضي وتصور الجنس وتصور الفصل وغيرها وهو ليس انقساما بحسب التصور
نفسه بل بالقياس الى متعلقه فهو انقسام عرضي وبالقياس الى شيء آخر فان تصورا واحدا
اذا اضيف الى امر آخر يكون تصورا عرضيا بخلاف التصديق فانه اذا كان في
مرتبة لا يتغير بحسب المقايسة فالمادة البرهانية لا تصير خطابية بحسب اختلاف
المقايسات وفيه نظر لانه كما يختلف التصديقات بحسب الذات
كذلك تختلف التصورات بحسب الذات فيكون التصور مطابقا او غيره و
قد يكون ناقصا وقد يكون قويا او ضعيفا كما عرفت آنفا حتى صارت بعضها
مستفادة من الحدود التامة والناقصة وبعضها من الرسوم التامة او الناقصة
وكما يختلف التصور بالعرض باعتبار متعلقه كذلك التصديق ضرورة ان التصديق

بحدوث العالم مغاير للتصديق بوجود الصانع ثم يمكن ان يقال انما اقسام التصديق
معتبرة في الفن اعتبارا بحيث وضع لها ابواب بخلاف اقسام التصور فلهذا
اوردها دون اقسام التصور قوله والتأليف المراد به في هذا الموضع
التأليف في هذا الموضع لا يخلو عن الترتيب والهيئة اما عن الترتيب فلان
التأليف ههنا هو تأليف المبادي بحسب حركة الذهن فلا بد ان يكون بعضها
واقعا في اول الحركة وبعضها في آخرها فيكون فيها اعتبار تقدم وتأخر وهو الترتيب
وكان قوله لا يخلو من الترتيب فيما يتصرف فيه اشارة الى هذا واما عن
الهيئة فظاهر اذ لا شك في ان يكون لتلك الامور المرتبة حالة بسببها يطلق عليها
انها واحد وهي الهيئة وانما قال في هذا الموضع لان التأليف ربما يطلق في موضع
آخر على مجرد جمع الاجزاء من غير تقدم بعض الاجزاء على بعض وحاصل الكلام
في هذا الفصل ان المبادي لما وجبت ان يكون فوق واحد وهي لا تأدي الى المطالب
على تعددها بل بحسب وحدتها وتأليفها والتأليف لا يخلو عن الترتيب والهيئة
فالمبادي التي ينتقل منها الى المطالب لا بد فيها من ترتيب وهيئة لكن المبادي
ان كانت تصورية لم يكن هناك الا تأليف واحد فلم يعتبر الا ترتيب واحد
وهيئة واحدة وان كانت تصديقية يكون لها تأليفان لانا نؤلف تصورا
مع تصور فيحصل التصديق ثم نؤلف تصديقا مع آخر فيحصل قياس فللمبادي التصديقية
تأليف من حيث الانتقال الى المطالب وهو تأليف القياسي وتأليف آخر لا
من حيث الانتقال وهو التأليف التصديقي وكما ان التأليف القياسي مشتمل
على هيئة وترتيب كذلك التأليف التصديقي يشتمل عليهما لاشتراكهما في الكو
وهو التأليف وانما قال وكذلك قد يكون مقيدا ابدا لان ذلك لا يتصور الا في
المبادي التصديقية واما في المبادي التصورية فليس فيها تأليفان حتى يكون فيها
ترتيبان وهيئتان لكن في قوله بالنسبة الى المطالب نظر فان اريد بالترتيب
الترتيب الثاني الذي هو باعتبار الانتقال كان تكرارا ولم يصح قوله على القياس
المذكور وان اريد الترتيب الاول فهو ليس بالقياس الى المطالب بل بحسب المبادي
انفسها وفي ذاتها ولو فرضنا انه بالنسبة اليها فالترتيب الثاني ايضا بالقياس

الى المطالب مع اشعار الكلام بانه ليس للقياس اليها لانه قال للمبادي ترتيب من
حيث الانتقال وللمبادي بالقياس الى المطالب ترتيب آخر فلا بد ان يكون
الترتيب الاول للقياس الى المطالب ويمكن ان يجاب عنه بان ههنا نسبتين
نسبة المبادي الى المطالب ونسبة المطالب الى المبادي فاذا توجه الذهن
من المطالب لتحصيل المبادي كان المبادي التي تحصل منسوبة الى المطالب واذا توجه
من المبادي كانت المطالب منسوبة اليها فالمبادي اذا كانت تصديقية
كانت لها هيئة وترتيب باعتبار نسبتها الى المطالب كان لها باعتبار
نسبة المطالب اليها الذي هو اعتبار الانتقال منها وعلى هذا الاشبه فصواب
الترتيب في المبادي التصورية البداية بالجزء الاعم لانه اعرف والاعرف لا بد ان
يكون اقدم ولانه كالمادة التي يوجد معها الشيء بالقوة والفصل كالصورة التي
يوجد معها الشيء بالفعل والقوة مقدمة على الفعل وصواب الهيئة ان يحصل لها في
العقل صورة وحدانية مطابقة للمط وصواب الترتيب في المبادي التصديقية
اما بحسب التاليف الاول اي التصديق فان يكون الحمل والوضع على ما ينبغي ان يجعل
ما يستحق الموضوعية موضوعا وما يستحق المحمولية محمولا واما بحسب التاليف الثاني
وهو القياسي فهو ان يوضع الصغرى اولا ثم الكبرى بعد رعاية ترتيب الحدود
وصواب الهيئة فيها بحسب التاليف البسيط ربط المحمول بالموضوع بكيفية و
كمية وجهة على حسب التاليف المركب ان يكون ارتباط الصغرى بالكبرى على ضرب
من الضروب المنتجة وانما اسند الاصابة وعدمها الى الصور لا الى المواد لان
المواد الاول لجميع المطالب هي التصورات اما في المواد التصورية فظ واما في التصديقية
فلانا نركب التصورات بعضها الى البعض لتحصيل تصديقات ثم نركب بعضها مع
البعض فنحصل قياسا هو الى المط فللتصورات مواد الاقيسة بعيدة والتصديقات
التي هي المقدمات مواد قريبة ثم ان الخطاء اذا وقع في الفكر لم يقع في المواد الاول
لان التصورات لا ينسب الى الخطاء والصواب لم جاز ان يحكما جزء ان
الصواب مطابقة النسبة لما في نفس الامر والخطاء عدم مطابقتها بل اما في صورتها
او في المواد الثانية والخطاء فيها لما في نفسها وهو خطاء في صورة المواد الاول لا

لانها المواد الاول مع صورتها ولا خطاء في المواد الاول واما في صورتها فكيف
ما كان والخطاء لا يقع الا في الصورة وكلام الشارح انما اسند الاصابة وعدمها
الى الصورة لان المواد الاول لا يحتمل الخطاء والصواب فلو استعمل في الفكر مواد
غير مناسبة للمط اي لو وقع خطاء في الفكر لم يمكن وقوع ذلك الخطاء باعتبار المادة
بل يكون بحسب الصورة اما بقياس الاجزاء والمقدمات بعضها مع بعض بان
لا يكون على هيئة ضرب منتج واما بقياسها الى المط بان لا يلزم تلك المقدمات
او يلزم ولا يكون اللازم هو المط على ما سنفصله في اسباب الغلط وكان قائلا
يقول هب ان الخطاء لا يقع في المواد الاول واما في المواد القريبة فلا نم انه غير
واقع فاجاب بان المواد القريبة ربما يقع الفساد فيها انفسها دون الهيئة
والترتيب اللاحقين بها اي بتلك المواد وذلك الترتيب والهيئة هو الذي باعتبار
التاليف القياسي لكن انما يقع الفساد فيها انفسها لما فيها من الهيئة والترتيب
باعتبار التاليف التصديقي الذي من الافراد الاول وذلك لما ذكرنا من ان
المواد القريبة التي هي المقدمات هي المواد الاول مع صورتها والمواد الاول
ليست قابلة للفساد فتعين ان لا يكون الفساد فيها الا بحسب الصورة وفيه
انا لا نم ان التصورات لا ينسب الى الخطاء والصواب فانا اذا رأينا شبحا هو
الانسان في نفسه وحصل منه في اذهاننا صورة فرس فلا شك انها غير مطابقة له فلا
يكون خطاء وان حصل منه صورة انسان فهي صورة مطابقة لما في الواقع فيكون
صوابا قيل التصور اما بحسب مفهوم الاسم او بكنه الحقيقة وهو متاخر عن مطلب هل
فان تصور حقيقة الشيء موقوف على التصديق بوجوده فالتصورات بحسب الحقيقة
ينسب الى الصواب والخطاء واما التي لا ينسب اليهما فهي التصورات بحسب الاسم
وايا ما عني بقوله التصورات الساذجة لانها ساذجة عن الاحكام اذ التصورات
بحسب الحقيقة مع الاحكام وهذا الفرق ليس بصواب لان التصور بحسب الاسم ايضا
يمكن ان يتطرق اليه الخطاء فانا اذا لم يفهم من الاسم ما وضع بازائه يكون خطاء كما
ان الشيء اذا لم يحصل في العقل ما طابق حقيقته كان خطاء وايضا المدعى ان المبادي
الاول لا ينسب الى الصواب والخطاء وهي لا تنحصر في التصورات بحسب الاسم

بل التصورات بحسب الحقيقة ايضا مبادي اول واجيب عن الاعتراض بان الخطاء
ليس هو الصورة الحاصلة في العقل بل مناطهما هو الحكم المقارن لها فان العقل
حصل له ملكة الحكم على الصورة بحيث كلما شاهد شيا وحصل عنده صورة فشرع
الى الحكم بانها صورة ذلك الشي المشاهد فهذا الحكم هو الصواب تارة والخطاء
اخرى واما نفس الصورة فلا خطاء فيها فان البداهات نحكم ان المنع بعد باق ولين سلم
ذلك لكن عدم مناسبة المواد للمط كما يكون لفساد الصورة كذلك يكون لانها
ليست موادا لذلك المط فانا اذا اردنا تحديد شي ووضعنا موضع الجنس العرض
العام وموضع الفصل الخاصة فهو تعريف صحيح بحسب الصورة فاسد بحسب المادة
قطعا واذا حاولنا اكتساب تصديق ولم نورد حده الاوسط لم يكن فيه فساد
بحسب الصورة اصلا بل بحسب المادة فيكون التصورات لا يقبل الصواب والخطاء
لا يوجب ان لا يكون مبادي الفكر باعتبار ايراد التصورات فيه فربما لا يكون
نفس التصور فاسدا ومما يوضح ذلك ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا كان
بل لا بد لكل مط من مبادي معينة ومواد مخصوصة فاذا لم يورد في اكتسابه تلك
المواد المخصوصة لم يكن صحة الترتيب والهيئة فيها فلم يكن الفساد الا من جهة
المادة ثم لو اورد في الفكر المواد المخصوصة للمطالب وعرض غلط لم يكن ذلك
الغلط الا من جهة الصورة ولذلك بحث في الفن عن الصناعات الخمسة حتى يتميز
مبادي عن مبادي فيمكن تحصيل مط مط فهو لم المواد الاول للفكر التصورات ان اراد
ان كل تصور يفرض فهو مادة لاي فكر كان فقد بان بطلانه وان اراد بعض التصورات
مادة لبعض الافكار فهو صحيح لكن اذا اورد غير ذلك البعض من التصورات في ذلك
الفكر يكون فاسدا الا من جهة الصورة بل من جهة المادة والحق ان الشيخ لم ينسبه
الصواب والخطاء الى الصورة فقط والا لقال وذلك الترتيب نفسه صوابا ومادة
صوابا فان الترتيب اذا كان مادة صوابا صدق ان ذلك الترتيب على وجه صواب
وهو يوهم التشبيه بالصواب والتمثيل فان ايراد الجزئي الواحد وهو الاصل لاثبات
الحكم المشترك اي لاثبات اشتراك الحكم منه وبين الفرع بمعنى مشترك منهما يوهم
مشاركة ساير الجزئيات للاصل في ذلك الحكم فالتمثيل يوهم انه استقراء وهو شبيه

بالصواب

بالصواب فهو يوهم انه شبيه بالصواب المسلمات والمقبولات والمظنونات
فيها به القضايا الواجب قبولها في عموم الاعتراف بها وعدم الشارع فيها
ولاشتمالها على الاعتقاد الراجح وكذا المشبهات بالاوليات لكن يوجد
اما لفظي كاشتراك ونحوه او معنوي كايهام العكس ونحوه وهو يوهم التشبيه المشبهات
بالمسلمات لانها يوهم ان يكون مسلمات وهي شبيهة باليقينيات فهي يوهم انها شبيهة
بالصواب والبرهان صواب بحسب الصورة لا ولا يستعمل فيه الا الضروب
المنتجة والمادة ايضا ومادته القضايا اليقينية والجدل والخطابة شبيهان
بالبرهان لان موادهما وهي المسلمات والمقبولات والمظنونات شبيه مواد
البرهان وكذا السفسطة لان السوفسطائي في مقابلة الحكيم ويستعمل مقدمات كانها
اوليات والمشاغبة شبيهة بالجدل لانه في مقابلة جدلي ويستعمل المسلمات فهي
يوهم انها جدل وهي شبيه بالصواب فهي يوهم انها شبيهة بالصواب قوله والاول
يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية لان لفظ في يقتضي ان يكون ضروب الانتقالات
جزءا من المنطق والجزء من المنطق ليس الا الانتقالات الكلية المنطبقة على الانتقالات
الجزئية المتعلقة بمواد العلوم فان المبحوث عنه في المنطق مثلا ان الحد التام يوصل الى
حقيقة المحدود والكليتان ينتجان كلية وهو انتقال يشمل كل كليتين في العلوم واما
قال هي كالقوانين لان القوانين المنطبقة هي هذه القضايا والانتقالات ليست نفسها بل محمولات
فيها يطلب اثباتها فكانت كالقوانين وبيانها اي اثباتها لموضوعها القوانين والمسائل
ولفظ من يقتضي ان يكون ضروب الانتقال مستفادة من المنطق والمستفاد منه انما هو
الانتقالات اما على رواية انه علم يتعلم منه فظ لان ضروب الانتقالات جزئيات
ح والعلم بالجزئيات ضروب الانتقالات هو ليس المنطق بل مستفاد منه واما على
رواية انه علم يتعلم فيه فلان القصد الذاتي من المنطق هو الاصابة ثم لما توقف الاصابة
على العلم بضروب الانتقالات صار مقصودا بالقصد الثاني فلو قال المنطق علم ضروب
الانتقالات لذهب الوهم الى انه المقصود الاول منه وليس كذلك وفيه نظر لانه ان اراد
بقوله المقصود في المنطق الاصابة ان المنطق هو العلم بالاصابة فظهر بطلانه وان اراد
انه علته الغائية فهو صحيح لكن المنطق ليس هو العلم بغايته بل بما يليه وقال يتعلم دون

يعرف لان الجزئيات التي يبحث المنطق منها كليات فان طالب الحدوث يتوسط التغير
انما ينظر في جسم كلي وتغير كلي وحدوث كلي بخلاف الطب فانه لا ينظر الا في بدن بدن
واما احوال تلك الامور فان حملنا المضروب على الجزئيات كانت الامور معقولات
اولى واحوالها معقولات ثانية وح ينتظم الكلام لان المعقولات الثانية موضوع المنطق
موضوع العلم لا يستفاد منه بل الامر بالعكس فعلى هذا لا يكون نسخه منه صحيحة ولا يتم فائدتها
المذكورة في التعلم قوله وعدد اصناف ما يترتب فيه الانتقال وهيئة جاريات
على الاستقامة وما ليس كذلك مستدرك لان ضروب الانتقالات شاملة لها فانها
اعم من ان يكون صحيحة او فاسدة على ما اشار اليه في الشرح وفي كون البحث في الخطابة والتمثيل
وفي الجدل الاستقرا بطرف ما تبين فيهما وعدم غير الوفاء به قوله كل تحقيق
الحق هو الموجود وانما سمي الاعتقاد والقول المطابقان حقا لاستحقاقه الوجود ولا اسم
والتحقيق جعل الشيء حقا والمراد كل تحصيل علمي والترتيب اخص من التاليف لان
مطلق التاليف فقط لانه مجرد الجمع من الاجزاء والترتيب هو الجمع مع اعتبار وضع
بعض الاجزاء عند البعض واما من التاليف الفكري المراد منها على ما مر وعلى
مقتضى تعلق التحصيل العلمي به فلان الترتيب المعين تستلزم التاليف المعين من
غير عكس فان التاليف من اسح يقع على ستة اوجه من الترتيب اذ تعين التاليف
يحصل بمجرد تعين الاجزاء ضرورة ان ماهيته ليست الا الجمع من الاجزاء وتعين الترتيب
كما يتوقف على تعين الاجزاء يتوقف ايضا على تعين الوضع فهو يختلف باختلاف
الاوضاع لا يقال الوضع ان لم يعتبر في التاليف لم يستلزم الترتيب اصلا وان
اعتبر فلا يتعين للتاليف بدون تعين الوضع لانا نقول لا اعتبار للوضع في مفهوم
التاليف لكن التاليف لما كان واقعا لاشياء في بعضها وضع عند البعض لم يخل
عن الترتيب قطعا واليه الاشارة بقوله لان يوجد تاليف من اشياء لها وضع و
ليس المراد بكل تاليف كل واحد من التاليفات اذ لا تحقيق يتعلق بكل واحد من التاليفات
بل المراد اي تاليف كان وعقب الترتيب بالتاليف اعلاما منه بان هذا الحكم
وهو الاحتياج الى تعرف المفردات لحق الاعم كما لحق الاخص وان علة الاحتياج
انما هو التاليف لا الترتيب فان الحكم اللاحق للاعم والاخص لا يكون لاحقا للاعم

اولا

اولا وبالذات وللاخص ثانيا وبالعرض واجزاء الاقوال الشارحة والقضايا
مفردات بذكر احكامها الصورية اي الكلية في ايساغوجي وهو باب الكليات
الخمس واحوالها المادية اي الجزئية المتعلقة بالمواد في قاطيغورياس وهو باب
المقولات العشر واجزاء الحجج القضايا بذكر احوالها الكلية في باري ارمينياس
وهو باب القضايا واحوالها الجزئية في اثناء مباحث الصناعات الخمس
للشيء وجود في الاعيان مراتب الوجود اربع ولها دلالات ثلث دلالة
الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهني ودلالتها على الامر الخارجي وفيها ثلث
دوال وهي العبارة والكتابة والمعنى الذهني وثلث مدلولات وهي العبارة
والمعنى الذهني والامر الخارجي وواحد دال غير مدلول وهو الكتابة ومدلول غير دال
وهو الامر الخارجي والباقيان دالان مدلولان وفي الدلالات الثلث وضعيان وهما
دلالة الكتابة على العبارة ودلالتها على المعنى الذهني اما في دلالة الكتابة فالدال
وضعي والمدلول ايضا وضعي واما في دلالة العبارة فالدال وضعي فقط فلا جرم يختلفان
بحسب اختلاف الاوضاع ودلالة طبيعية وهي دلالة المعنى الذهني على الامر الخارجي
فان الدال والمدلول فيها بالطبع فلا اختلاف بالوضع فبين اللفظ والمعنى علاقة
غير طبيعية لكنها لكثرة تداولها صارت راسخة حتى ان تعقل المعاني قلما ينفك
عن تخيل الالفاظ بل يكاد الانسان في فكره يناجي ذهنه بالفاظ متخيلة فلهذا اختلف
احوال المعاني بحسب اختلاف احوال الالفاظ واليه اشار بقوله والانتقالات
الذهنية قد تكون بالفاظ قوله الجهل البسيط يقابل العلم الجهل يقال بالاشتراك
على الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون فالتقابل بينه وبين العلم
تقابل العدم والملكة فيكون اقسامه باعتبار اقسام العلم لان تمايز الاعدام بتمايز
ملكاتها وعلى الجهل المركب وهو ان يحصل مع عدم العلم اعتقاد مضاد للعلم ومعه يستحيل
طلب العلم لاعتقاده انه عالم بخلاف المعنى الاول فانه شرط لطلب العلم وهو المراد
ههنا ولم يات بحرف العناد بين التصور والتصديق كما هو المشهور من ان العلم اما تصور
واما تصديق تنبيها على عدم العناد بينهما فان التصديق مشروط بالتصور او مستلزم له
ولا عناد بين الشرط والمشروط واللازم والملزوم نعم بين حصول الحكم وهو التصديق

في التصورات وعدم حصول الذي هو ساذجية التصور معا نعم هذا وهم لان المعاندة
بين التصور والتصديق بحسب التصديق والملازمة بين المشروط والشرط والجزء
والكل انما هي في الوجود فلا ينافيها فان الوجود ملزوم للوجود ومشروط به مع
تعاندهما في الصدق وكانه توهم ان مراد الشيخ قسمة الى التصور الساذج والى التصور
مع التصديق لا قسمة اليهما وليس ذلك مرادا قطعا فانه صرح بقسمة الجهل الى عدم
التصور والى عدم التصديق اما اولا فحيث قال كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور
فلا يتصور معناه وهو عدم التصور وقد يجهل من جهة التصديق وهو عدم التصديق
واما ثانيا فلانه مثل الجهل من جهة التصديق بكون النظر قويا وهو نفس الحكم فيكون
الجهل من جهة التصديق ان لا يكون التصديق حاصلا واما ثالثا فحيث قال ان السلوك
الطلبي يتوجه الى تصور يستحصل او الى تصديق يستحصل والتصور المستحصل والتصديق
المستحصل هما التصور والتصديق الغير الحاصلين فلم يعتبر الجهل في هذه المواضع
الا بازاء التصور او بازاء التصديق لا بازاء الساذج او التصور مع التصديق
فلو كان المراد انقسام العلم الى التصور الساذج والى عدم التصور والتصديق
واللازم منه ليس ان السلوك الطلبي يتوجه الى تصور يستحصل والى تصديق يستحصل وانما
اللازم السلوك الطلبي يتوجه الى استحصال التصور الساذج والتصور مع التصديق
وح يفسد الكلام بالكلية ولما انقسم الجهل الى عدم التصور وعدم التصديق كان
العلم منقسما اليهما اولا وبالذات لما مر من انقسام الاعدام بحسب انقسام
الملكات بل المراد تمهيد مقدمة يعلم منها قسمة العلم الى التصور والتصديق حتى
يعلم انقسام الجهل الى مقابليهما وهي ان تصورا فادة يكون ساذجا واخرى مع الحكم
بنفي او اثبات واذا حصل الحكم لشيء على آخر فلا شك ان هناك كيفية ادراكية مغايرة
للتصور الذي امكن ان لا يكون معها فيكون من العلم تصديق كما ان منه تصورا كانه عاد
التنبيه بحال التصور الذي هو سابق الادراكات على وجود التصديق ثم قسمة الجهل
مفرعة على ذلك اذ ساذجية التصور انما هي بالقياس الى حكم حكم لا بالقياس الى جميع
الاحكام فانا اذا تصورنا حقيقة الانسان ولم نحكم عليه بالكاتب كان تصورا ساذجا
عن هذا الحكم وان كان قد سبق منا حكم عليه بانه موجود لكن التمثيل بما يكون مجردا عن

عن جميع الاحكام احد فيكون حسنا ... قوله ولما كانت الاعداد انما يتالف من الواحد
النسبة العددية هي النسبة الواقعة بين عددين سواء تعدهما عدد او لا تعدهما الا
الواحد والمقداران اما متشاركان ان قدرهما مقدار واحد واما متباينان ان لم
يقدرهما والعد في الاعداد والتقدير في المقادير هو الانطباق بمرة او بمرات ف
المقداران كان نسبته الى مقدار آخر نسبة عدد الى عدد يكونان متشاركين لان كل عددين بينهما
هي واحد الواحد فاذا كان نسبة المقدارين كنسبة العددين فلا بد ان يكون هناك
مقدار واحد كالواحد بالقياس الى العدد يقدرهما فيكونان متشاركين وكانه قدم
قوله لما كان الاعداد انما يتالف من الواحد الى قوله هي النسب العددية لاجل
البيان وان لم تكن نسبة المقدارين نسبة العددين يكونان متباينين وكل ذلك
مبرهن عليه في المقالة العاشرة من الاصول انما قال بحيث لا يعد المنتسبين احدهما مع ان
المتعارف في المقادير التقدير لان تقدير المقادير انما يكون اذا اعتبر عروض الكم
المنفصل لها فيكون المقدار بذلك الاعتبار عددا ويعده المقدار والخط المساوي
لضلع المربع يحيط بالمربع بمعنى انه ومثله يحيطان به ويقال لكل خطين محيطين باحدى
زوايا سطح متوازي الاضلاع قائم الزوايا المحيطان والمربع يتكون من ضرب
الخط في نفسه وهو يتوهم الخط قائما على نفسه متحركا عليه حتى يرتسم المربع وباقي الفصل ظ
يعني بوله ونحوها ما عدا التصور التام والتعين هذا يدل على ان العلوم
التصورات التامة والتصديقات اليقينية وفيه نظر لان المراد بها لو كان المعنى
الاعم تناولت نحوها ولو كانت المعنى الاخص لم يتناول التصورات التامة وقول
الشارح منه حد ومنه رسم ونحوه من الامثلة كقولنا العلم موجود ونسبة الى حاسة
الذوق نسبة اللون الى البصر وغيرها كتبديل اللفظ الخفي بالواضح والحد في اللغة المنع
وكل طرف حد لانه يمنع من دخول الخارج وخروج الداخل فسمي الصادي به لانه مركب
من الذاتيات وهي المانعة عن دخول الخارج وخروج الداخل فان العرضيات
انما يعرض بعد تقوم الماهية بالذات فلا تاثير لها في المنع وايضا الذاتيات دالة
على الذات المانعة عن الدخول والخروج بخلاف الرسم فانه مركب من العرضيات
الدالة على الآثار فلا يكون الا رسما ولا شك ان المطالب المجهولة لا يحصل بمجرد حصول

المبادي بل لا بد معها من ملاحظة ترتيب ونسبة فانه قد يعلم ان الكبر لا يحبل وان هذا
مثلا بكر ويظن عظيم البطن مثلا حبلى وهذا الظن انما يتبع لعدم تفطن اندراج الاصغر
وهذا احسب الحكم الكبرى فانه لو تفطن الاندراج والترتيب لما وقع الغلط وفي
تقديم الكبرى في العبارة تنبيه على ان الترتيب غير ملحوظ ولما كان نظر المنطقي تعلق
بتحصيل المجهولات فلم يكن ذلك الا بحضور المبادي والترتيب لا جرم تعلق نظر
المنطقي بالامور المناسبة لمطلوب تصوري او تصديقي وكيفية تأديتها الى المط فقد
صرح الشيخ في هذا الفصل ان الفكر بحركتيه يحتاج الى المنطق اما احتياج الحركة الاولى اليه
فحيث ذكر في عبارة اجمالية ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وحيث
ذكر في عبارة تفصيلية ان قصارى امره ان يعرف القول الشارح والحجة واما
احتياج الحركة الثانية فحيث قال فيما يتلو كلامه الاول الاجمالي وفي كيفية تأديتها الى المطالب
الى المط فيما يتلو كلامه الثاني وفي كيفية تأليفه حدا كان او غيره وكيفية تأليف
الحجة قياسا كان او غيره وذلك يؤكد ما قلناه من ان المراد بالفكر ههنا مجموع
الحركتين **قوله** دلالة المطابقة وضعية دلالة المطابقة بمجرد الوضع و
دلالة التضمن والالتزام بمشاركة من العقل والوضع اما انهما بسبب الوضع
فلان اللفظ لو لم يكن موضوعا بازاء الكل والملزوم لم يكن دالا على الجزء من
حيث انه جزء ولا على اللازم من حيث انه لازم واما انهما بسبب العقل فلان
الكل والملزوم اذا كان مفهوما من اللفظ يحكم العقل بان الجزء واللازم ينبغي
يكونان معلومين من اللفظ او لان العقل ينتقل من المدلول المطابقي الى المدلول التضمني
او الالتزامي ويشترط في تحقق دلالة التضمنية والدلالة الالتزامية ان لا يكون
اللفظ مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه فانه لو كان كذلك لم يكن دلالته
على الجزء واللازم الا بالمطابقة لان المطابقة اقوى من التضمن والالتزام واللفظ
اذا دل باقوى الدلالتين لا يدل باضعفها بل دلالة التضمن والالتزام بحسب الانتقال
العقل من المعنى الى الجزء واللازم وهو المراد بقوله من احدهما الى الآخر ويمكن ان
يكون هذا اشارة الى دلالة على ما ادعاه من ان دلالة اللفظ المشترك على الجزء
واللازم ليست تضمنا والتزاما لان التضمن والالتزام انما هما بمشاركة من

العقل وهكذا الدلالة بمجرد الوضع وفيه نظر من وجهين الاول ان الاسم المشترك اذا
اطلق واريد الكل او الملزوم فلا اشتباه في فهم الجزء واللازم فلا يخ اما يكون فهمهما
بطريق المطابقة او بطريق التضمن والالتزام والاول باطل لما سيأتي من ان دلالة
اللفظ بالمطابقة انما تتحقق اذا اريد المعنى منه والثاني يبطل الكلام الثاني لو كان
دلالة التضمن والالتزام بحسب الانتقال العقلي يلزم ان يكون مدلول التضمن والالتزام
متأخرا في التعقل وليس كذلك اما في التضمن فظاهر لان تعقل الجزء اقدم من تعقل
الكل بالضرورة واما في الالتزام ففي الاعدام ضرورة تقدم تعقل الملكات
على تعقلها **قوله** وهذا بعينه يقدح في المطابقة اي اختلاف الاشخاص في
اللوازم البينة لو كان موجبا لهجر الالتزام لوجب ان يكون اختلافهم في الوضع بان
يعلمه واحد ويجهله آخر او بان يضعه لمعنى وآخر لمعنى آخر موجبا فان قيل لا اختلاف
عند العلم بالوضع فنقول لا اختلاف ايضا بعد اشتراكهما في اللزوم البين والحق
ان الالتزام في جواب ما هو وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يعتبر
لما سيأتي وانما قال وما يجري مجراه من الحدود التامة وان كانت مقولة في جواب
ما هو لان الحد من حيث انه حد ليس مقولا في جواب ما هو ضرورة المغايرة بين
المعرف والمعرف ثم انه مقول في جواب ما هو باعتبار انه نفس ماهية المحدود واما
قوله ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود الناقصة والرسوم فليس بشيء اذ الالتزام
ليس يستعمل فيها فان الحاد بالحد الناقص لم يرد به ماهية المحدود ولا الراسم ماهية المرسوم
والا لكانا حدين تامين بل لم يرد بهما الا مفهوميهما المطابقيين وهو ظ **قوله**
وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية اي لما كانت دلالة اللفظ على
المعنى بالمطابقة وضعية كانت موقوفة على ارادة المتلفظ ذلك المعنى ارادة
جارية على قانون الوضع اذ الغرض من الوضع تأدية ما في الضمير وذلك يتوقف
على ارادة اللافظ فما لم يرد المعنى من اللفظ لم يكن له دلالة عليه وهذا غ فان
الدلالة هي فهم المعنى من اللفظ للعلم بوضعه ولا خفاء في ان من علم وضع لفظ لمعنى فكلما
تخيل ذلك اللفظ تعقل معناه بالضرورة سواء كان مرادا او لا فكانه لم يفرق
بين استعمال اللفظ ودلالته فالاستعمال اطلاق اللفظ وارادة المعنى واما الدلالة

فاتعلق له بالارادة اصلا واذا ثبت ان المطابقة متعلقة بالارادة فصار الكرم
الحدث مرجعه الى اللفظ الذى لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه . واذا لم يكن
جزء المعنى مرادا من جزء اللفظ فان لم يرد به معنى آخر لم يكن له دلالة اصلا وان
اريد به معنى آخر لم يكن دالا على ذلك المعنى من حيث انه جزء بل على انه لفظ مستقل
فى نفسه لم يجعل جزءا فظهر ان جزء اللفظ اذا لم يرد به جزء المعنى لم يكن له دلالة على شئ
من المعانى فقد رجع الرسمان الى معنى واحد لكن هذا انما يتم لو كان الرسم القديم مقيدا
بحيثية الجزئية كما فى الحد المذكور فى الكتاب اللهم الا ان يقال الحيثية مرادة
على ما صرح به فى الشفا فى تعريف الجنس قوله فانهم يسمون الكلمات المؤلفة
مع الضماير كقولك امشى فعلا لو ارادوا ان النحاة يسمون المجموع من لفظ امشى والضمير
المستتر فيه فعلا على ما هو الظاهر من كلامه فذلك ليس كذلك لان الضمير عندهم فاعل
وامشى فعل ومجموع الفعل والفاعل لا يكون فعلا ولو ارادوا انهم يسمون لفظة امشى
فعلا فهو ايضا عند المنطقيين كلمة فلا عموم ولا خصوص والجواب ان المراد لفظ
امشى وهو المركب عند المنطقيين لدلالة الهمزة على معنى زائد على معنى الفعل فان قلت
قول الشيخ او فعل وهو الذى يسميه المنطقيون كلمة مشعر بان كل ما يسميه اهل العربية
فعلا فهو عند المنطقيين كلمة وذلك ينافى العموم والخصوص فنقول انه جعل الفعل المفرد
الذى يتم منه كلمة لا كل فعل وتلك الافعال مركبات قوله وحد الذى اورده
الشيخ ناقص لا يتناول جميع الذاتيات اما اولا فلخلوه عن الفصل الذى يميزه عن
الحرف واما ثانيا فلتناوله بعض الاسماء كالمصادر واسماء المتصلة بالافعال فانها
دالة على معان موجودة فى زمان معين من الازمنة الثلثة اللهم الا بالالتزام
فانه يعلم من سياق الكلام ان تمام الدلالة مراد فى الحد لذكره بعد تقسيم اللفظ
اللفظ التام الدلالة الى الاسم والفعل والمراد بالزمان المعين الزمان الذى
تعينه باعتبار حصول المعنى فيه فاذا حصل المعنى فى زمان تعين ذلك الزمان لا بحسب الامر
فى نفسه بل بالنسبة الى المخاطب فان تعلق المعنى بالفاعل فى زمان معين لا يراد صفة
مخصوصة والصفة المخصوصة معينة للزمان بالنسبة الى المخاطب فيكون التعلق
معينا للزمان بالنسبة الى المخاطب فيكون تعلق معينا للزمان بالنسبة اليه فاندفع

النقض

النقض الاول لارادة استقلال الدلالة والثانى لانه لما كان تعلق ذلك المعنى بالفاعل
تعين الزمان بالنسبة الى المخاطب كانت الصيغة دالة على الزمان المعين والمصادر
والاسماء المتصلة لا تدل على الزمان المعين وهو المراد بقوله فى حده التام التعيين التعلق
اى تعين ذلك الزمان تعلق المعنى بالفاعل وبالقياس الى المخاطب ولو قال المراد بالزمان
المعين المعين بالنسبة الى المخاطب كفى فى دفع النقض اذ الزمان انما يتعين بالنسبة اليه
اذا دل اللفظ عليه على ان هذه التعسفات غير محتاج اليها لما مر من ان الحيثية فى
مثل هذه التعريفات مرادة فمعنى الكلام ان الفعل دل على موجود لشئ فى زمان معين
من حيث انه موجود له فى الزمان المعين فدلالته على الامور الثلثة معتبرة فى هذا التعريف
فلا نقض ولما كانت الاداة لا تدل الا على معنى فى غيره احتاجت فى الدلالة الى غير
يتقوم فى مدلولها به وهو القرينة فالقرينة ليس كل ما ينضم الى الاداة من الاسم والفعل
بل ما يظهر معناه بمكن مثلا فان قرينته مثل البصرة لان من للابتداء ومعنى الابتداء
لا يظهر ولا يحصل الا فى المبتدأ فاذا قلت من البصرة تمت دلالته على الابتداء
اما لو قلت سرت من لم يحصل معناه وكذا الا وفى لما كانا موضوعين للظرفية و
السلب لا يظهر معناهما الا فى المسلوب والظرف فاذا قيل فى الدار ولا انسان تمت
دلالتهما على معنييهما ولو قلت زيد فى او لا لم يحصل لهما معنى هذا كلام الشيخ حيث
قال فان القائل زيد لا او زيد فى لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه فى سيذ ما لم
يقل فى الدار ولا انسان وقوله فى مثله يتعلق بما يكون او بيدل اى القائل زيد
لا لم يكن فى هذا التركيب قد دل او فى مثل قوله هذا على كمال مدلول لا فان زيد ليس
بحجر ليس لا يتم لو قال لا انسان فقد دل على مدلوله على انه لو حذف قوله فى مثله
كان الكلام مستقيما طالدلالة على المراد ويمكن ان يقال فى معنى الباء اى القائل
زيد لا لا يدل بمثل هذا التركيب على كمال معناه وح يصير معنى الكلام اوضح والشارح
لما حاول محاذاة تركيبه لتركيب الشيخ زاد فى مثلها فى موضعين وكانه يوهم ان
فى مثله يتعلق بكمال ما يدل عليه حتى علق فى مثلها به فى الموضعين وهو زايد لا يرجع الى
طائل ان يكفى ان يقال الاداة اذا اقترنت بالقرينة تدل على كمال مدلولها واذا
تجردت عنها لم تدل على كمال مدلولها وان اقترنت بغيرها وغاية توجيهه ان يقال

قوله مثلها او لا يتعلق ببدل المذكور او لا حتى يكون تقدير الكلام والاداة المقارنة
للقرينة يدل في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها واما قوله مثلها ثانيا فيمكن
ان يتعلق ببدل المذكور حتى يكون الكلام والمعانق اياها وان اقترنت بغيرها
لا يكون يدل في مثل تلك المقارنة على كمال مدلولها ويمكن ان يتعلق ببدل المذكور
ثانيا حتى يكون التقدير ان المعاندة اياها وان اقترنت بغيرها لا يدل على ما يدل
عليه في مثل مقارنتها بالقرينة لكن لفظ المثل في هذه التوجيهات كلها زائد حشو
بخلاف لفظ في عبارة الشيخ وانما قيد المدلول بالكمال لانه اذا قيل زيد لا ادري
يفهم منه السلب ومن في الظرفية الا انهما ليسا كمال مدلوليهما فان لا ليس موضوع
لمطلق السلب بل لسلب شيء كالانسان وفي ليس موضوع لمجرد الظرفية بل
ظرفية مثل الدار فما لم ينضم معها القرينة لم يتاد كمال مدلوليهما وان جاز تادي بعض
مدلوليهما قوله الجزئي الذي هو الحقيقي كان الجزئي مقول بالاشتراك على معنيين
يسمى الاول منهما حقيقيا والثاني اضافيا كذلك الكلي لانه مقابل له مقول ايضا على
معنيين احدهما ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة وثانيهما الاعم الذي يكون تحته
اخص او هو مشترك بين كثيرين بالفعل والمعنى الاول كلي حقيقي والثاني كلي اضافي ومناط
الكلية الحقيقية صلاحية المفهوم الشركة من حيث انه متصور وليس يعتبر فيها الشركة
بالفعل بل لو امتنع الشركة فيه بسبب خارج عن المفهوم لم يقدح في كليته واليه
اشار بقوله فان امتنع اي وقوع الشركة امتنع بسبب من خارج فان قلت لم
قدم تعريف الجزئي مع ان الكلي مقصود بالذات في نظر المنطقي فنقول فيه فائدتان
احدهما ان من الناس من اعتبر في الكلي ان يكون مشتركا بين كثيرين بالفعل اما في الخارج
او في العقل وهو فاسد وذلك الترتيب في الكتاب منبه على فساده فانه ليس
يكفي في كون الشيء جزئيا ان لا يكون مشتركا بين كثيرين بل لا بد مع ذلك من ان يكون
نفس تصوره مانعا من وقوع الشركة والكلي مقابل للجزئي فهو ما لا يكون نفس تصوره
مانعا من وقوع الشركة سواء كان مشتركا بالفعل او لا يكون والا لزم الواسطة
بينهما ولهذا علل رسم الكلي برسم الجزئي والاخرى ان مفهوم الجزئي ملكة ومفهوم
الكلي عدم والملكة متقدم في التعقل على العدم ولما ثبت هذا الترتيب يجب

ج

النقل ويجب ان يكون كذلك في اللفظ ثم انه قسم الكلي الى ثلثة اقسام وبيانه ان
الكلي لما كان هو الذي نفس تصوره لا يكون مانعا عن وقوع الشركة فلا يخلو اما ان
يمتنع وقوع الشركة فيه بسبب خارج او لا يمتنع والى الاول اشار بقوله وبعضه
ليس يقع لا بالفعل ولا بالقوة ولا بالامكان والثاني اما ان يكون الشركة فيه بالفعل
واليه اشار بقوله فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل او بالقوة واليه اشار بقوله و
بعضه مشتركا فيه بالقوة والامكان وهو قسم اي الى ستة اقسام وهو ظ
قوله وفيما ذكره الشيخ كفاية اي الاقسام الستة يمكن ان يعلم من قول الشيخ
لان كل قسم من الثلثة يتناول قسمين من الاقسام الستة فان الذي يمتنع وقوع
الشركة فيه يشتمل على ما يوجد منه فرد مع امتناع مثله كالاله وما لا يوجد منه فرد
مع امكان مثله كالشمس عند من يجوز وجود مثلها وما لا يوجد منه فرد كالكرة المذكورة
والذي يوجد الشركة فيه بالفعل يشمل ما يكون افراده متناهية كالكواكب السبعة وما
يكون افراده غير متناهية كالانسان قوله كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي هو
الهذا وهذا لا يصدق على غيره بل الاشياء تصدق عليه واما مثل قولنا هذا زيد
فلا نعني به ان هذا مسمى بزيد او مدلول هذا اللفظ او ذات متشخصة او غير ذلك
من المفهومات الكلية ولو عنينا بزيد الجزئي الحقيقي لم يكن هناك حمل الا في اللفظ
وذلك ظاهر لمن تامل وانما قيد الكلي بالحقيقي اذ ليس يجب ان يكون المحمول كليا اضافيا
والكلي له اعتباران اعتبار بالقياس الى ما تحته وبهذا الاعتبار يكون محمولا عليه بالطبع
لان طبيعته اي مفهومه يقتضي الحمل اذ لا معنى للاشتراك بين كثيرين الا صدقه عليها و
اعتبار بالقياس الى ما فوقه وبهذا الاعتبار لو صار محمولا عليه لم يكن محمولا الا بالوضع
قوله واراد الشيخ بالمحمولات هنا ما هي بالطبع اي الكليات المنتسبة
الى ما تحتها لان القسمة الى الذاتية والعرضية انما هي بالقياس الى الجزئيات فالكلي
بالقياس اليها اما مقوم لها او متقوم بها والاول الذاتي والثاني العرضي والذاتي
اما ما تالف منه الذات وهو ذاتي لانتسابه الى الذات واما نفس الماهية وهو ذاتي
بالقياس الى الجزئيات المتحققة بالحقيقة وتعريف الذاتي لا يخلو عن غموض لانه لو
عرفنا بما ليس بعرضي كان نفس الماهية ذاتيا وورد عليه سؤال الجمهور ولو عرفنا بجزء الماهية

ع

ورد عليه نفس المهية لانه اولى بالذاتية من الجزء ولان الجزء لا يكون ذاتيا لامتناع ان
يكون محمولا وفيه نظر لان سؤال الجمهور مندفع اذ المراد بالذاتي والمقوم ههنا ليس
المفهوم اللغوي بل المفهوم الاصطلاحي اعني ليس بعرضي وهو صادق على نفس المهية سلمنا
لكن نفس المهية ليست ذاتية لها بل للجزئيات كما صرح به الشارح فلا يلزم
انتساب الشيء الى نفسه لا يقال اذا جعل نفس المهية ذاتية للجزئي فان اريد بالجزئية
المهية مع التشخص لا يكون نفس مهية بل جزءا فان اريد المهية فقط عاد السؤال لانا
نقول لاعتبار التشخص مع المهية لا يجب ان يكون بالجزئية بل يجوز ان يكون بالعروض
فيجوز ان يكون نفس المهية ذاتية للمهية من حيث انها معروضة للتشخص و
الاولى ان يقال المراد بعد تعريف الذاتي ان يعرف الذاتي من العرضي عسر فان
هناك محمولات كل منها صادق على الشيء هو هو فيكون بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا
على مسافة بعيدة من التعقل ولذلك عقب ذلك بذكر خواص تنفع بها في التميز وهي
ثلاثة التقدم في التصور على لم الذاتي والايجاد في الجعل فان الجاعل للسواد جاعل
للون وجعله جعله وقوله اولا واجب الحذف لانه يفيد التقدم والتغاير في
الجعل والامتناع عن السلب وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي
اذا اخطر بالبال مع ماله الذاتي لا بمعنى انها لا يكون ثابتة للذاتي الا عند الاخطار
بالبال فربما لا يكون المهية ذاتيا بها معلومة وتلك الخاصيات ثابتة لها فضلا
عن اخطارها بالبال بل بمعنى انها انما يعلم ثبوتها للذاتيات اذا كانت مخطرة
بالبال والشيء ايضا خاطرا بالبال وعلة المهية بانها مهية وهو الجنس والفصل
العقل والمادة والصورة بحسب الخارج وهنا كلام ستسمعه فيما بعد وعلة الوجود
بانه المهية موجودة كالفاعل والغاية فان قلت الوجود من الامور الاعتبارية
فكيف يكون له تلك الاسباب فنقول نعم الوجود لا تحقق له في الخارج الا انه
تحقق المهية في الخارج ولا بد له من اسباب قوله والذاتي عند الجمهور يقال له
جزء المهية بالمجاز اما انه ليس جزءا بالحقيقة فلان الجزء من حيث انه جزء متقدم
على المهية في الوجود فيكون وجوده مغايرا لوجود المهية فلا يكون محمولا عليها اذ الحمل
يستدعي الاتحاد في الوجود فلا يكون ذاتيا لانه من اقسام المحمول واما وجه التجوز

فلان

فلان اللفظ الدال عليه جزء الفاظ الذي فسمي الذاتي بتسمية المدلول باسم الدال اولانه
معروض الجزئية باعتبار آخر كما سيرد عليك وقد اضطر الى اطلاق اسم الجزء عليه لان الحيوان
مثلا لا يمكن ان يقال انه نفس مهية الانسان ولا خارج عنها فالقول بانه جزء
انما هو بالاضطرار وانما قال لهذا لا نفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب
المحلول فيه ونفتقر في تصور المثلث الى ان يمتنع عن سلب الشكلية وما قال الى ان نقطع
بالايجاب مع ان القطع بالايجاب يلزم امتناع السلب لان امتناع السلب يستلزم
يستلزم اخطار الذاتي بالبال وهو شرطه فان الشيخ في الشفا قال يجب ان يكون
المقومات معقولة مع تصور المهية بحيث لم يمكن السلب عنها وليس يكفي في امتناع
السلب ان يكون معقولة بل لا بد من ذلك ان يكون مخطرة بالبال ولا اقول ان
الواجب خطورها بالبال بالفعل فكثير من المعقولات لا يكون مخطرة بالبال بل المراد
انها لو كانت مخطرة بالبال والمهية ايضا مخطرة بالبال امتنع سلبها عنها فقيد بان
ن اخطار الذاتي بالبال شرط في ظهور هذه الخاصية ولا شك ان هذا المعنى اي انه لو
اخطر الذاتي بالبال امتنع السلب لازم لتصور المهية سواء خطر الذاتي بالبال
اولا واما القطع بالايجاب فانه لا يستلزم الا اخطار بالبال الا اذا كان بالفعل
فربما تصور المهية ولا يخطر الذاتي بالبال وح لا يثبت القطع بايجابه لها فلا
يكون القطع بالايجاب لازما لتصور المهية هذا كلام الامام واعترض الشارح
ان القطع بالايجاب بالفعل يستلزم الاخطار بالبال كما ان امتناع السلب بالفعل
يستلزمه وامتناع السلب بالقوة لا يستلزم الاخطار بالبال كما ان القطع بالا
بالقوة لا يستلزمه فلو كان معنى امتناع السلب انه على تقدير اخطار الذاتي
بالبال يمتنع السلب كذلك معنى القطع بالايجاب فلا فرق بينهما لا يقال الفرق
الذي ذكره الامام راجع الى المفهوم اللغوي لامتناع السلب وقطع الايجاب
بل الى المفهوم الاصطلاحي فان معنى امتناع السلب عند عامة المنطقيين ان المهية
اذا تصورت وتصورت اجزاؤها امتنع الحكم بسلبها عنها ولا شك ان هذه
الخاصية يتوقف على اخطار الذاتي بالبال ومعنى وجوب الاثبات عندهم هو ان
تصور الجزء لا ينفك عن تصور المهية وتصور الذاتي وامتيازه عنها وهذا معنى قوله

ظهور هذه الخاصية يتوقف على اخطار الذاتي بالبال ومعنى وجوب الاثبات عدم
سواء تصور الجزء لا ينفك عن تصور المهية وهذا قد يحصل وان لم يكن الذاتي يخطر بالبال
ولذلك قال اولا الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب اشارة الى المفهوم
اللغوي لانا نقول الشيخ صرح في الشفاء بان امتناع السلب ووجوب الاثبات متلازمان
وكيف يتوجه كلامه على اصطلاح غيره على انا ان عبرنا تفسير المتاخرين فهم لم يعتبروا
في امتناع السلب الا تصور المهية والذاتي وتصورهما لا يستلزم الاخطار بالبال
ولئن سلمنا فوجوب الاثبات يستلزم امتناع السلب لانه لما لم ينفك تصور الجزء
عن تصور المهية فتصور المهية يستلزم مجموع التصورين وهما كافيان في امتناع السلب
فيكون تصور المهية مستلزما للتصديق السلبي وهم قد صرحوا بان وجوب الاثبات اخص
من الامتناع بالسلب فلو استلزم امتناع السلب الاخطار بالبال لاستلزمه وجوب
الاثبات ايضا سلمنا ذلك لكن التقريب ليس بتام لان تصور المهية يستلزم وجوب
الاثبات على ذلك التفسير كما يستلزم امتناع السلب قوله المركبات
التي لا توجد اجزاؤها متمايزة اعلم ان الانسان ربما يتصور شيئا ولا يلتفت الى
صورته الحاصلة في ذهنه فلا يلاحظها ولا يميزها عن غيرها وربما يلاحظها و
يميزها عن غيرها والاول العلم الاجمالي والثاني التفصيلي ثم انه اذا قصد تصور شيء
فعند حصول صورته في الذهن يلاحظها ويميزها عن غيرها وهذا معلوم بالوجدان
بخلاف ما اذا لم يقصد تصوره ويحصل في ذهنه اتفاقا فربما لا يلاحظه ولا يميزه
عن غيره ولا خفاء في انه اذا قصد تصور المركب فالمقصود بالقصد الاول هو تصور
المركب والقصد الى تصور الاجزاء بواسطة ذلك فهي مقصودة بالقصد الثاني كما يكون
عليه في الوجود اي كان الموجد اذا اراد ايجاد مركب فلا بد ان يوجد اجزاءه لكن
المقصود اولا هو ذلك المركب لا الاجزاء كذلك الانسان اذا حاول تصور المركب
فهو المقصود دون الاجزاء واذ قد عرفت هذا فنقول اذا ادرك مركب فهو لما كان مقصودا
بالقصد الاول يكون ملاحظا متميزا عن غيره واما اجزاؤه فلما لم تكن مقصودة فهي وان وجب
حضورها في الذهن الا انه ربما لم يلتفت اليها ولا يلاحظها لكن له ان يميز منها ويلاحظ
كل واحد منها بتوجه الميزة وذلك يكون بقصد مستانف يتوجه اليها فيها ففرق

في تصور الاجزاء ففرق بين قصد المركب وبين قصد الاجزاء وان كان تصورها حاصلا
بحسب التفصيل وربما تمثل ذلك بانا اذا سئلنا عن مسئلة نعلمها فهي قبل الشروع في
جوابها حاصلة في الذهن غير ملتفت اليها واذا شرعنا في جوابها وقررناها ميزنا
بين المعلومات واحدا واحدا فلا شك انها تفصيل مفصلة وانما قيد المركبات بالتي
لا يوجد اجزاؤها متمايزة لان الكلام في الذاتيات وهي لا تكون الا كذلك وفي
بعض الناظرين في هذا الكلام ولعله الامام ظنه مشتملا على تناقض لان العلم هو حصول
صورة المعلوم في العالم والذاتيات مختلفة بحسب المهية فاذا علم المهية المركبة فاما
ان يحصل من كل من ذاتياتها صورة اولا فان لم يحصل كان شيء من الذاتيات غير معلوم
وان حصل من كل منها صورة فاما ان يكون الحاصل صورة واحدة مطابقة لكل واحد
من الذاتيات او يحصل بحسب كل ذاتي صورة على حدة والاول باطل لان صور المعلوم
مساوية في المهية فلو كانت الصورة الواحدة مطابقة لكل واحد من الذاتيات
كان لشيء واحد مهيات مختلفة وانه محال فتعين انه لا بد ان يكون في العقل صور مختلفة
بازاء كل واحد من الذاتيات صورة واحدة منها ولا نعني بالعلم التفصيلي الا ذلك
فظهر ان احد الامرين لازم اما عدم العلم بالذاتي عند العلم بالمهية واما العلم التفصيلي
على تقدير علمه وكل منهما تناقض صريح وجوابه ان الحاصل في العقل صور مختلفة الا
انها غير ملحوظة وغير ملتفت اليها ولهذا عبر عن علم الاجمالي بالحالة البسيطة التي هي
مبدا للتفاصيل فان العقل ما لم يلاحظها لم يحصل عنده صور مختلفة متعددة
ليست من شانه ان يكون معلوما يتناول السبب الاتفاقي فانه وان كان مجهولا
الا انه من شانه العلم به ولعل المراد بسبب معلوم على ما ذكره في الذاتي وتعريف
الشيخ اللازم ليس تعريفا على الاطلاق بل بالقياس الى الذاتي لا يقال المعرف لا بد ان
يكون مساويا للمعرف فالامتياز عن البعض غير كاف لانا نقول شرط المساواة انما
هو في تعريف التام واما غيره فلا على ما صرح به في كتاب الشفاء في صناعة البرهان و
اما ان يلحقه بالقياس الى شيء خارج عنه اما لان نقول المحمول اللاحق للموضوع بالقياس
الى امر داخل فيه اي حال فيه من هذا القبيل فكيف يكون مقابلا والجواب ان
المراد بالخارج ما لا يكون جزءا من الموضوع ولا قائما به فالاولى ما يلحق بالقياس الى الخارج

كون لاحقا اما بالقياس الى الجزء او بالقياس الى الكل وقال الامام انما اورد مساواة
زوايا المثلث لقائمتين لان المحمولات الخارجية اما ان لا يحتاج لحوقها للموضوع
الى اعتبار شيء من الخارج واما ان يحتاج الى اعتباره والاول مثل كون الذات
ابيض واسود وضاحكا فانه لا يحتاج لحوق هذه الصفات الى اعتبار امر خارج و
فرضه والثاني مثل كون المثلث مساوي زواياه القائمتين فان هذه الصفة لا تلحق
المثلث الا عند اعتبار امر خارج عنه وهو الزاويتان القائمتان ثم ان هذه
الصفات الاعتبارية غير متناهية فانه قلنا المثلث مثل قائمتين ونصف اربع قوائم
وثلث ستة قوائم وهلم جرا الى ما لا نهاية له من المراتب ولما كان مراد الشيخ ان يبين
ان من اللازم ما لا يكون ذاتيا لا جرم اورد المثال من الصفات الاعتبارية التي
هي غير متناهية حتى تمكنه بيان انها ليست من المقومات فانها لو كانت مقومة
لزم ان يكون للشيء مقومات غير متناهية وانه محال ثم منع هذه الملازمة بانه انما يلزم
عدم تناهي المقومات لو لم يكن اعتبارية ذهنية حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار
ووقوف الذهن عند حد ما واجاب بان هذه الصفات لو كانت مقومة للماهية
الخارجية لزم حصولها في الذهن والخارج لكنها ليست خارجية فلا تكون مقومة قال
الشارح اشرنا ذكرنا ان الصنف الثاني هو الذي يجب الاعتبار لا وجود له في
الخارج ومن عدم مقايسة الاول الى الاعتبار والغرض ان الصنف الاول موجود في
الخارج وهو خطاء لانه لو اراد به انه موجود بوجود مستقل فقد بان بطلانه والا لم
يكن محمولا على الموضوع لاستدعائه الاتحاد في الوجود وان اراد به انه موجود
بوجود الموضوع فجميع المحمولات شانها كذلك ثم حققه بان المحمول له وجود مستقل في
العقل فان كون الشيء محمولا امر عقلي واما في الخارج فليس له وجود مستقل اذ ليس في
الخارج الا البياض مثلا والابيض ليس في الخارج شيئا آخر غير موضوعه وغير البياض
ولهذا قيل ان الحمل والوضع من المعقولات الثانية لاستدعائهما التغاير بين وجود
المحمول والموضوع والتغاير بينهما ليس الا في العقل فالحمل والوضع يتوقفان على التغاير
بين وجوديهما الذي لا يتحقق الا في العقل فيكونان من الامور الاعتبارية والمعقولات
الثانية ثم يعرض لدفع منع الملازمة بان مراد الشيخ من لزوم تركب المثلث من اجزاء

غير متناهية انه يلزم من تركبه من اجزاء غير متناهية بالقوة والامكان لا من اجزاء غير متناهية
بالفعل وهذه الملازمة بينة لانها لا تتوقف على ان يكون فرضها متى اتفق بالفعل على فرضها و
اعتبارها لكن من البين ان تركب المثلث من امور غير متناهية بالقوة لان اجزاء الموجود
لا بد ان تكون موجودة بالفعل واما جواب منعه فضعيف لجواز عدم الوجود والاكتفاء في
بالاجزاء الذهنية وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة مع العلم
بالمثلث وامثالها في اللوازم التي تلحق الموضوعات عند المقايسة
وانما خصص القسمة بها لان الثابت بالبرهان ليس الا ان الصفات الخارجية خارجة
عن الماهية واما صفات الغير الاضافية فلم يثبت بعد خروجها ولهذا استشكل الامام
البين بكون كل عدد مساويا للآخر او مغايرا له فان المساواة والمغايرة انما يعقلان
بالقياس الى الغير او نقول هذه اشارة الى اللوازم الاضافية والمراد ما يشملها
اللوازم مطلقا فان جميع اللوازم يشترك في اللزوم وقد قسمها الى لزومها لا بوسط
فيكون معه الموضوعات والى ما لزومها بوسط وهذا يستلزم ان تكون القضية اما
اولية او كسبية وليس كذلك لان باقي اليقينيات من الحدسيات والتجربيات
وغيرها خارج عنهما على انا نقول اللازم انها لو لم تكن بوسط كانت بينة بالمعنى الاعم
فضلا عن ان تكون بالمعنى الاخص وانما تكون كذلك لو لم يكن يتوقف اللزوم
على شيء آخر من الحدس والاحساس والتجربة وغيرها وزعم الشارح ان اللازم بغير
وسط لا بد ان يكون بينا بالمعنى الاخص لان اللزوم هو امتناع الانفكاك ومتى
امتنع انفكاك الشيء عن آخر كانت ماهية الملزوم مقتضية له واذا لم يكن اللزوم
بوسط كان الملزوم كافيا في تحقق اللازم فايما تحقق الملزوم تحقق اللازم سواء
كان في العقل او في الخارج فتعقله يستلزم تعقل اللازم ولعله انما فهم المعنى الاخص
من قوله ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة اي من العلم بالماهية وجوابه
ان انتفاء الوسط في التصديق لا يستلزم انتفاء الواسطة لجواز ان يكون لزومه في نفس
الامر متوقفا على اشياء أخر وسوطا وكانه لم يفرق بين الوسط في التصديق والواسطة
في الثبوت وقيل عليه لو استلزم تصور لازمه الذي لا بوسط لاستلزم تصور الماهية
تصور جميع لوازمها سواء كانت بوسط او لا لان كل لازم فرض من لوازم الماهية لا بد

ای جواب الامام منع الملازمة

اما ان يكون بوسط او لا فان لم يكن بوسط يكون تصور المهية مستلزما لتصوره وان كان
بوسط فان لم يكن لزومه للمهية بوسط فكذلك وان كان لزومه بوسط عاد الكلام
ولا يتسلسل بل ينتهي الى لازم بلا واسطة فيلزم من تصور المهية تصوره ومن تصوره
تصور لازمه وهلم جرا حتى تحصل جميع العلوم المكتسبة ان جميع اللوازم التي
كذلك بوسط وتقرير جوابه ان اللوازم على ثلثة اقسام الاول اللازم بوسط الثاني
اللازم بلا وسط بحيث يكون لحوقه للملزوم بالقياس الى الغير كان الاثنين نصف الاربعة
فان نصف الاربعة انما يلزم الاثنين بالقياس الى الاربعة واكثر اللوازم المستعملة في
العلوم انما من هذا القبيل الثالث ما لزم لا بوسط ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير
وهو في غاية القلة واليه اشار بقوله وقلما يكون في الوجود ثم اللازم ان كان لا
بوسط ولا يكون لحوقه بالقياس الى الغير فتصور الملزوم يستلزم تصوره وينتقل الذهن
من تصوره الى لازمه ولازم لازمه لكن اندفاع الذهن من لازم الى لازمه انما
لم يتطرق اليه علة عقلية عن الملزوم فربما يعرضه ذهول عنه لانه مشوب بالشواغل الدنيه
والالتفات الى الامور الدنيوية وح ينقطع الانتقال والاندفاع واما اللازم الذي لحوقه
بالقياس الى الغير فلا يلزم من مجرد تصور الملزوم تصوره بل يتوقف تصوره على تصور
الغير وكذلك اللازم بوسط فقد بان ان جميع اللوازم لا يجب ان يحصل عند تصور
الملزوم لا يقال لا يلزم بلا وسط ويكون لحوقه بالقياس الى الغير ان لم يلزم من تصور
المهية تصوره يلزم النقض لانه ذهب الى ان كل لازم بغير وسط والا اختل
الجواب وايضا لو كان كل لازم بغير وسط بينا بالمعنى الاخص لكان كل بين بالمعنى الاعم
بينا بالمعنى الاخص ضرورة ان كل بين بالمعنى الاعم لازم بغير واسطة لكنه بط والا
بطل العموم والخصوص لانا نقول في قوله الاندفاع لا يستمر اذا غفل الذهن عن ملاحظة
الملزوم دلالة على ان مجرد تصور الملزوم لم يكف في تصور اللازم بل لا بد مع ذلك
من اخطاره بالبال فلا معنى لكون اللازم بينا الا اذا اخطر الملزوم بالبال تصور اللازم
واذا اخطر اللازم بالبال تصور لازمه لكن تصور اللازم لا يوجب اخطاره بالبال
وح ينقطع الاندفاع فاللازم الذي بالقياس الى الغير لا شك ان تصور المهية يوجب
تصوره وتصور الغير ايضا لكن لا يلزم اخطارهما بالبال فلا يستمر الاندفاع واما حديث

العدم فغير وارد لانهم ما فرقوا بين معنيي البين وفرق المتأخرين ليس حجة عليهم ولئن
سلمنا الفرق لكن اختل العموم بحسب المفهوم والمساواة في الصدق وهذا في اللازم بلا
وسط واما اللازم بوسط فانما يكون بينا عند حضور الوسط فقط لان البين ما لا يتخلف
تعقله عن تعقل المهية وانما لا ينفك تعقل اللازم بالوسط عن تعقل المهية اذا حضر
الوسط واللازم بالوسط ملزوم للازم بغير الوسط لان اللازم بالوسط على قسمين
احدهما ما يدخل الوسط في ملزومه وح يكون اللازم خارجا عن الوسط والا لكان
داخلا في الملزوم فهو ح لفرض خروجه واما قوله والمقوم لا يكون مطلوبا لانا
تصور الموضوع عليه وانما يتم لو تصور الملزوم بكنه الحقيقة وهذا الاعتراض ليس بوارد
على كلام الشيخ وثانيهما ما يخرج الوسط عن ملزومه سواء كان اللازم خارجا
عن الوسط او لا يكون والقسم الاول يسمى ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا
اما اولا فلان اخذ اللوازم بوسط في العلوم انما هو على الوجهين واما ثانيا فلان الشيخ
حمل كلام من القسمين يعني ماخذ الاثبات لازم بلا وسط اما الماخذ الاول فلان اللازم
اذا كان خارجا عن الوسط فلزومه للوسط ان لم يكن بوسط فهو المط وان كان
بوسط ثان عاد الكلام فيه فان كان لزوم اللازم اياه بوسط ثالث تسلسل وهو
مح وعلى تقدير جوازه يلزم الخلف من وجه آخر وهو ان كل ما فرضناه وسطا لا يكون
وسطا تاما لانه يكون بين اللازم الاول وبين الملزوم اوساط غير متناهية و
مجموع تلك الاوساط لا شك انه وسط اذ يصدق عليه انه ما يقرن بقولنا لانه حين
يقال لانه كذا فالوسط التام لا يكون الا تلك الاوساط وح لو كان بين اللازم
الاول وبين مجموع الاوساط وسط آخر لم يكن مجموع الاوساط مجموع الاوساط
فهو بالنسبة الى مجموع الاوساط الذي هو بالحقيقة ما فرض وسطا او لا لم يكن لازما
بوسط وهذا معنى قوله وان لم يمكن كل ما فرض وسطا بوسط فلا وسطا اي اذا لم يكن
كل ما فرض وسطا وسطا تاما لم يكن بين اللازم الاول والوسط التام اعني الوسط الاول
وسط واما الماخذ الثاني فظ وحاصل الكلام ان الشيخ لما حاول ابطال قول من
قال ان كل ما يمتنع رفعه عن المهية ذاتي بين ذلك بان اللازم اما بوسط او
بغير وسط وايا ما كان تحقق لازم بغير وسط بالضرورة او بالبرهان وكل لازم

بغير وسط فهو ممتنع الرفع عن المهية وينعكس الى بعض ما يمتنع رفعها عن المهية فهو لازم
ولا شيء من اللازم بذاتي ينتج ان بعض ما يمتنع رفعه عن المهية ليس بذاتي وهو المطلوب
والامام نسب هذا البيان الى التطويل وغفل عن اشتماله على فوائد منها قسمة اللوازم
الى الاولية والمكتسبة على محاذاتها في العلوم ومنها ايراد ماخذ البرهان والبرهان
الذي اورده على ذلك ليس كما ذكره لان القسمة ليست حاصرة فان المهية التي لم
تقتض من حيث هي لازمها بتوسط غيرها تنقسم الى اقسام ثلثة لان الوسائط
اما ان تكون غير متناهية او متناهية والمتناهية اما على طريق الدور او على طريقة
وفيه نظر لان الامام قسم قسمة مستوفاة لان المهية اما ان تقتضي من حيث هي شيئا
من لوازمها او لا يقتضي والقسمة الدائرة بين النفي والاثبات كيف لا تكون
حاصرة وايضا القسم الثالث غير محتمل اذ على تقدير عدم اقتضائها شيئا يكون كل لازم
بوسط فيتسلسل او يدور لا يحتمل غيرهما ثم السؤال انما يرد على الملازمة الثانية اذ لا
يلزم من عدم اقتضاء المهية من حيث هي شيئا من اللوازم ان لا يلزمها لازم
والمنع وارد ايضا على الملازمة الاولى فان عدم الوسط في الثبوت لا يستلزم عدم
الوسط في التصديق قوله اشارة الى الذاتي بمعنى آخر الذاتي في كتاب البرهان
يطلق على ما يعم الذاتي والعرض الذاتي والعرض الذاتي ما يلحق الموضوع لذاته و
جوهره وهو ما يتناول الماهية لا لامر مباين واما داخل او خارج واللاحق لامر اعم
داخل فهو ليس بعرض ذاتي ان اخذه المتاخرون من العرض الذاتي ظنا منهم انه ايضا
تلحقه من ذاته وجوهره وبالجملة لما كان العرض الذاتي ما تلحق الموضوع من جوهره
ويلزم منه ان يكون الموضوع ماخوذا في حده كما سياتي في الفصل الآتي فالعرض الذاتي
هو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده كما عرف به قدماء المنطقيين لكن المراد بالموضوع
فيه اما موضوع المسئلة او موضوع العلم فان كان المراد موضوع المسئلة لم يكن
التعريف جامعا لان العرض في العموم يحمل على موضوع العلم ويحمل على انواعه و
اعراضه الذاتية وعلى انواعها كالمناقش على علم الحساب على العدد وعلى الثلثة و
على الفرد وعلى زوج الزوج ونقول اولا بيان العدد اما تام واما ناقص او زائد
لان اجزاءه وهي كسوره المفترضة ان كانت مساوية له كالستة فهو التام وان

كانت زائدة عليه كالاثني عشر فهو الزائد والا فناقص كالاربعة وايضا العدد
ان لم يكن منقسما بمتساويين فهو الفرد وان انقسم فهو الزوج والزوج اما ان يقبل التنصيف الى الواحد
فهو زوج الزوج كالثمانية او لا فان قبل التنصيف اكثر من مرة فهو زوج الزوج و
الفرد وان لم يقبل التنصيف الا مرة واحدة فهو زوج الفرد فالماخوذ في تعريف
الناقص هو العدد وان حمل عليه يكون موضوعه وان حمل على الثلثة يكون جنس موضوعه
لان العدد جنس الثلثة وان حمل على الزوج يكون معروض موضوعه فان العدد معروض الزوج و
وهو جنس زوج الزوج فلو اريد الموضوع في تعريف العرض الذاتي موضوع المسئلة
لم يتناول من هذه الاقسام الاربعة الا العرض المحمول على نفس موضوع العلم ويخرج عنه
الاقسام الثلثة الباقية واما قوله والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تمايز
موضوعاتها فلا دخل له في هذا البيان من حيث الظاهر كما ذكرناه لكن يمكن ان يقال
انه اراد ان يستدل على وجود اعراض ذاتية خارجة عن الحد فان المحمولات في العلوم
لا بد ان يكون اعراضا ذاتية فلا يخلو اما ان يوجد في حدودها موضوعاتها او لا يوجد
فان لم يوجد موضوعاتها في حدودها كان هناك من الاعراض الذاتية ما لا يوجد موضوعه
في حده فينتقض التعريف به وان اخذ موضوعاتها في حدودها فتلك المحمولات تكون
اعراضا ذاتية لموضوعاتها لكنها متمايزة وتمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
فيكون تلك المسائل علوما متكثرة لا علما واحدا لان البحث في كل مسئلة عن عرض لموضوعها
ذاتي له وموضوع كل ما يبحث عن اعراضه الذاتية فاذن رسمه بحسب ارادة موضوع
المسئلة ما يوجد في حده موضوعه او جنس موضوعه او معروضه او معروض جنسه لكن يجب تقييد
جنس الموضوع بما لا يخرج عن ذلك العلم الباحث عنه لان جنس الموضوع ربما يكون قريبا
وربما يكون بعيدا واذا كان بعيدا فقد يبحث عن اعراضه في علم اعلى فلا بد ان يقال
او جنس موضوعه من حيث انه يبحث عنه في العلم الذي تلك المسئلة مسئلة او شرط
ان لا يكون اعم من موضوع ذلك العلم والا انتقض بالاعراض ما هو اعم من موضوع
ذلك العلم يبحث في علم الاكبر عن اعراض الذاتية للكثرة مطلقا وفي علم الكرة
المتحركة عن اعراضها الذاتية فالاعراض الذاتية في علم الاكبر يوجد في حدها الكثرة
وهي جنس الكرة المتحركة فلو لم يقيد الاعراض الذاتية في علم الكرة المتحركة اما خوذ

في حدودها جنس موضوع المسألة بالابحث عن لواحقه فيه سائر الاعراض الذاتية
المبحوث عنها في علم الاكثر فيختلط العلم الادنى بالعلم الاعلى مثال آخر الطبيب يبحث
عن الصحة والمرض العارضين لبدن الانسان فلو جعلنا ما اعتبر جنس الموضوع فيه من الاعراض
الذاتية فالصحة والمرض اللذان اعتبر فيهما الحيوان يكونان من الاعراض الذاتية المبحوث
عنها في الطب فيجب ان يكون البيطرة من علم الطب هذا ان اريد بالموضوع موضوع
المسألة وان اريد به موضوع العلم تكفي فيه ان يقال ما يوجد في حد موضوع العلم لانه متناول
لجميع الاقسام وفيه نظر اما اولا فلان التعريف دوري لان معرفة موضوع العلم موقوف
على معرفة العرض الذاتي فتعريفه به دوري واما ثانيا فلانه غير جامع لان من الاعراض
الذاتية ما لا يلحق موضوع فان للحجر مثلا اعراضا ذاتية وهي ليس موضوع بل الموضوع
كل مسألة من كل علم اعراض ذاتية وليس لموضوع علم قوله وقد يمكن ان يرسم
انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة لا يمكن ان يجمعها حد لان التحديد لا
يكون الا بالذاتيات المميزة والامور المختلفة يمتنع ان يشترك في ذاتيات مميزة
لكنها يمكن ان يرسم لجواز اشتراكها في اللوازم المميزة وفيه نظر لانه ان اراد
بالتميز التميز بالقياس الى ما عدا تلك الامور المختلفة فلا نسلم لانها لا اشتراك في الذاتيات
المميزة لها عما عداها فان الاسم والفعل يشتركان في انهما لا يدلان على معنى في نفسه
وهو مميز لهما عما عداهما وان اريد به التميز بالقياس الى ما عدا كل واحد منهما فكما انها
لا يشترك في ذاتيات مميزة كذلك يستحيل اشتراكها في لوازم مميزة لاستحالة
ان يكون ما به الامتياز مشتركا واما رسمه بما يوجد في حد الموضوع او يوجد في حد
الموضوع فهو ليس برسم واحد وعلى تقدير انه واحد يجوز ان يذكر فيه الحد ان كما ذكر
كما يقال الجسم الجوهر القابل للابعاد الثلثة او الكم المشتمل على الابعاد الثلثة واعلم
ان احد المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري لان الموضوع
خارج عن مهية العرض فذكره في الحد لا يكون الا بالضرورة كالصحة والمرض فانما
في اخذ بدن الانسان في حدهما ولولا ذلك لما تبين انهما داخلتان عرضان ذاتيان
لبدن الانسان ونقل الامام لفساد تعريف العرضي الذاتي بما يوجد في حد الموضوع وجهين
الاول ان مهية الموضوع خارجة عن مهية العرضي ووجوده مغاير لوجوده فامتنع

ان يوجد في حده والا لكان داخلا في مهيته ووجوده عين وجوده الثاني ان العرض
لا يتعلق بالموضوع من حيث مهيته وانما تعلقه به من حيث العرضية والتحديد لبيان المهية
لا لبيان العرضية التي هي لازمة من لوازمها فلا يجوز ان يشتمل حده على الموضوع قال
ولهذه الدقيقة عدل في الكتاب عن هذه العبارة الى ما يلحق الموضوع من جوهره ثم
ذكر الرسم الجامع بناء عليه اي على ما ذكره الشيخ لا على ما ذكره المتقدمون فان الرسم
الجامع بناء عليه هو ما ذكره الشارح من انه يوجد في حد الموضوع او في حده الموضوع
وعبر من الرسم الجامع بعبارتين الاول ما يحمل على الشيء لما هو وان يحمل على الشيء لذاته
بمعنى ان ذات الشيء يقتضي حمل ذلك المحمول عليه ولما كان الاقتضاء الذاتي اعم من
ان يكون اقتضاء المعلول للعلة او العلة للمعلول اندرج في الحد الذاتي لان الشيء يقتضي
المقومات اقتضاء المعلول للعلة والعرض الذاتي لان الشيء يقتضيه اقتضاء العلة للمعلول
الثاني ما يقتضي الشيء بما هو هو ومعناه ما مر بعينه وذكر الشيخ في حكمة المشرقية ان الاعراض
الذاتية اما ان يمكن تصورها من غير التفات الى الموضوع او لا يمكن فان لم يمكن يجب حدودها
مشتملة على موضوعاتها بالضرورة لان مفهوماتها تكون مركبة من حقائقها ومن اعتبار
الموضوع فالموضوع داخل في مفهوماتها وان كان خارجا عن حقيقتها يجب الوجود و المطلوب
في التحديد ليس الا المفهوم وان امكن فلها اعتباران الاول من حيث المهية فلا حد باعتبار
الموضوعات لان مهيتها لا تعلق لها بها وانما تعلقها بها من حيث الوجود و
الحد لا يلتئم من مقومات الوجود والثاني من حيث عروضها للموضوعات ولا شك ان
الاعراض الذاتية من حيث عروضها ليست موجودة في الخارج فيكون حدودها
يجب ان يكون مشتملة على اعتبار الموضوع واليه اشار بقوله الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي
تخصيصها بموضوعاتها الخ هذا محصل ما نقل من كلام الشيخ قال الشارح الامثلة التي
ذكرها في الكتاب من الاعراض التي لا يمكن تصورها من غير التفات الى الموضوع
فما يمكن ان يعلمها الا باعتبار موضوعاتها اما ان تعريفاتها حدود او رسوم فمبني
على انها ليست حدودا اذا قيست الى ماهياتها بل رسوما ولو اطلق عليه الحد كان
ذلك على سبيل التوسع اما بالقياس اليها من حيث عروضها فهي حدود بالحقيقة سواء
لم يمكن تعريفها الا من حيث العروض او امكن لتركب مفهوماتها من حقائقها و

اعتبار الموضوع فعلى هذا يكون مراد القوم بما يوجد الموضوع فى حده حده بحسب العروض
لا بحسب الماهية فقال للامام ايزعم امتناع اخذ الموضوع فى حد العرض بحسب الماهية او
بحسب العروض فان زعمت امتناع اخذه فى حد بحسب العروض فهذا بين بطلانه
وان زعمت امتناع اخذه فى حده بحسب الماهية فمسلم لكن لا يلزم منه فساد تعريفهم
العرض بما يوجد فى حده الموضوع وانما يلزم الفساد لو كان مرادهم بحده بحسب الماهية
وهو ممنوع هكذا ينبغى ان يقرر هذا الموضع واما الرسم الجامع الذى اورده فهو لا ينافى
من الذاتيات الا الجنس القريب والفصل القريب ومن الاعراض الذاتية
الا الاوليات ويخرج المقومات البعيدة لان حمل العالى على النوع ليس لذاته بل
بواسطة حمل السافل بل يخرج الفصل القريب ايضا لما تقرر فى الحكمة ان حمل الفصل
القريب على النوع بواسطة حمل الجنس فان الانسان انما يكون ناطقا اذا كان حيوانا
اولا وكذلك يخرج سائر الاعراض الذاتية وهو ظاهر والعرض الذى يلحق الشى لامر خارج
ينقسم ثلثة اقسام لان ذلك الامر الخارج اما ان يكون اعم او اخص او مساويا والشيخ
لم يذكر الا قسمين وترك ما يلحقه بواسطة امر مساو وهو من جملة الاعراض الذاتية
المذكورة اى التى يوجد الموضوع فى حدها بالشرط المذكور اى بشرط العروض ولعل
الشيخ انما حذفه لدخوله فى العرض الذاتى بحسب حده المذكور قوله يكاد المنطقيون
بالظاهر يبون هولاء لما سمعوا ان الجنس مقول فى جواب ما هو توهموا العكس فحكموا
ان كل مقول فى جواب ما هو جنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل فانحصر جزء الماهية عندهم
فى الجنس فلزمهم ان لا يكون بين الذاتى والمقول فى جواب ما هو فرق لان كل ذاتى
عندهم جزء الماهية وكل جزء الماهية جنس وكل جنس مقول فى جواب ما هو فكل ذاتى
مقول فى جواب ما هو فرق لان كل ذاتى عندهم جزء الماهية وكل جزء الماهية جنس وكل
جنس مقول فى جواب ما هو فكل ذاتى مقول فى جواب ما هو وايضا كل مقول فى جواب ما هو
جنس وكل جنس جزء الماهية وكل جزء الماهية ذاتى فكل مقول فى جواب ما هو ذاتى فقوله
وذلك بان يذكر وا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهيات فقط اشارة الى
بيان الطرد وقوله الجنس هو جزء الماهية اشارة الى العكس ثم لما تنبه بعضهم بان فصول
الانواع ذاتية مع انها ليست مقولة فى جواب ما هو وتفطنوا كل نوع مركبا من جزئين

فوجد والاعم منهما وهو الجنس مقولا فى جواب ما هو والاخص وهو الفصل ليس مقولا حسبوا
ان المقول فى جواب ما هو هو الذاتى الاعم غافلين عن كون فصول الاجناس كذلك
مع انها ليست مقولة فى جواب ما هو ثم ان الشيخ اراد تحقيق المقام فبدا بتحقيق المقول
فى جواب ما هو اى المطلوب بالسؤال بما هو فقال المطلوب بما هو هو الماهية اما بحسب الاسم او
بحسب الحقيقة والماهية ما به الشى هو هو فلا يحصل فى جواب ما هو الا اذا ذكر جميع الماهية
ضرورة انه لا يتحقق ببعضها ومن ههنا تبين غلطهم حيث توهموا ان فصل الجنس مقول
فى جواب ما هو لانه لو كان مقولا فى جواب ما هو فاما ان يكون فى جواب السؤال
عن الجنس وليس كذلك لانه ليس تمام ماهية الجنس او عن النوع وبطلانه اظهر ثم قصد ان
يبين منشأ غلطهم من عدم الفرق فقال انما نشأ غلطهم من عدم الفرق بين المقول
فى جواب ما هو والواقع فى الطريق والداخل فى الجواب فقال الامام المراد ان
الفريقين اى اللذين لا يفرقون بين الذاتى والمقام فى المقول فى جواب ما هو هو الذاتى
الاعم انما وقعوا فى هذا الخبط لانهم لم يفرقوا بين نفس الجواب وبين جزئه اما الفريق
الاول فلان الفصل جزء النوع المقول فى جواب ما هو وهم ظنوا انهم مقول فى جواب
ما هو واما الفريق الثانى فلان المقول فى جواب ما هو هو الجنس لا فصله وهم جعلوه مقولا
فى جواب ما هو حيث عرفوه بالذاتى الاعم ما كان جزء المقول فى جواب ينقسم
قسمين لانه ان كان مذكورا فى جواب ما هو بالمطابقة فهو المقول فى طريق ما هو
وان كان مذكورا بالتضمن فهو الداخل فى جواب ما هو تعرض لهما الشيخ ولم يذكر
الامام لهذا التعرض فائدة قال الشارح يمكن ان يحمل كلام الشيخ على وجه يكون لتعرضه
لذلك فائدة وهو ان يحمل على فرقتين لبيان منشأ الاشتباهين فان منشأ الغلط
الفريق الاول عدم الفرق بين نفس الجواب وهو الماهية النوعية مثلا والداخل فى
جواب ما هو فانهم ذهبوا الى كل مقول فى جواب ما هو جزء الماهية وبالعكس فلا فرق
بينهما عندهم ومنشأ غلط الفريق الثانى عدم الفرق بين الجواب والواقع فى طريق
ما هو فانهم حسبوا ان المقول فى جواب ما هو هو الذاتى الاعم وهو الواقع فى الطريق
وعلى هذا يكون الواقع فى الطريق اخص من الداخل لانه حمل الداخل على جزء الماهية
اى جزء كان والواقع فى الطريق على الذاتى الاعم وكان الواقع فى الطريق على ما

ذكره الامام مبنيا ولا الجنس والفصل مباينا للداخل في الجواب فاما والشارح بيان
ان هذا الاصطلاح مستفاد من كلام مناسب لمفهوم اللغة انما اخذه من كلام الشيخ
فانه عرف الجنس على مذهب الظاهريين الذين لا يفرقون بين الجنس والفصل
اى فصل الجنس فانه مقول في طريق ما هو مع انهم ذاهبون الى ان الذاتي المساوي
فهو حد الفصل فيكون الجنس عندهم وهو المقول في طريق ما هو ذاتيا اعم واما مناسبته
للغة فلان الجنس هو الواقع اولا في التعريف وعند الوصول الى حصول الماهية
بذكر الفصل ثم اراد في بيان ما هو فبين انه لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة يورد
سؤالات اما عن حقيقة الشيء او عن مفهوم الاسم بالمطابقة وانما قيل لا من حيث
هو مقيد بلغة خاصة لان الالفاظ المترادفة هو في جميع اللغات موضوعة لطلب
مهية الشيء وفيه نظر لانا نقول ان كل ما هو في كل لغة موضوعة للسؤال عن مهية الشيء
وان الامر الاعم ليس مهية الشيء لكنه لا يلزم ان لا يكون مقولا في جواب ما هو
وانما يكون كذلك لو لم يكن دالا على المهية وهو ح ولا يختص عنه الا بالاصطلاح
على دلالة المطابقة وعدم اعتبار الالتزام في جواب لكن لا يكون كذلك ح لمجرد الغرض
اللغوي **قوله** بل قال على مهية الاسم لنا دلها ان الاسم يمكن ان يكون مفهوم الاسم
وح يكون الحد بحسب تفسير الاسم ويمكن ان يكون حقيقة الاسم فيكون الحد بحسب الحقيقة
واذا سئل عن الانسان والفرس والثور بما هي لا يحسن ان يورد في الجواب الا الحيوان
لان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم منه فهو ليس بكمال المهية المشتركة
او اخص فهو مركب من المهية المشتركة وغيرها فلا يجب انتقال الذهن اليه فيختل الفهم او
مساويا فلا يخ اما ان يكون مساويا في المفهوم كالحد فهو مشتمل على التفصيل فهو مستدرك
في الجواب لان المطلوب نفس المهية المشتركة والحد هو المهية المشتركة المفصلة واما
ان يكون مساويا في الصدق كالحساس فلا دلالة له على المهية المشتركة واما قوله احد
الفصلين ان لم يحصل به الجنس لا يكون فصلا فهو ح وانما لم يكن فصلا لو لم يكن له دخل
في التفصيل ثم ان مناط الفصلية ليس هو تحصيل الطبيعة الجنسية لجواز تركب المهية
من امرين متساويين او امور متساوية فيكون كل منهما فصلا لها مع انه لا يحصل
طبيعة جنسية بل الفصلية انما هي بالتميز عن ما عدا المهية اعني المقول في جواب اما

ق

ص

جنسي جوهره ويجوز ان يكون للمهية فصلان يميزها كل منهما عن جميع الاغيار لم يكن فصلا
وان ميزها كان الآخر فضلا لا فصلا فنقول هذا يستلزم ان لا يكون للمهية خواص
متعددة فان كل خاصة تميز المهية عن كل ما عداها واعلم انه ربما يكون الفصل الحقيقي
مجهولا فلم يمكن ان يعبر عنها لكن لوازم وخواص فيوخذ منها ما هي اقرب الى هذا
الفصل واجلى عند العقل ويشتق منها ويقام ذلك المشتق مقام الفصل كالناطق
المشتق من النطق الدال على فصل الانسان واذا وجد للمهية عرضان يشتبه
احدهما على الآخر بالنسبة الى حقيقة الفصل كالحس والحركة فقد يشتق من كل منهما ما يقام
مقام الفصل فيظن انهما فصلان متغايران **قوله** واذا قلنا لفظ كذا يدل
على كذا فانما نعني به طريق المطابقة او التضمن جواب سؤال عسى ان يذكر وهو
يقال هب ان المهية ليست داخلة في مفهوم الحساس لكن لا يلزم منه عدم دلالته
على المهية اصلا غاية ما في الباب انه لا يدل عليها بطريق المطابقة او التضمن
ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم وتقرير الجواب ان المراد بالدلالة ههنا احدى
الدلالتين والالتزام غير معتبرة وقد حمل الامام هذا على الدلالة مطلقا حتى ان كل
موضع يقال فيه اللفظ يدل على كذا اريد به دلالة المطابقة او التضمن فيكون دلالة
الالتزام مهجورة في جميع المواضع والشارح قال اراد بهذه الدلالة الدلالة
على المهية بطريق التضمن بل المذكور في الجواب يدل على المهية بالمطابقة وعلى
اجزائها بالتضمن وفي تعليله نظر لانه ان اراد ان لفظ ما يقصد لفظا يدل على المهية
بالمطابقة وعلى اجزائها بالتضمن وهو عين الدعوى وان اراد به انها تقصد المهية
المسئول عنها اولا والاجزاء ثانيا فهو مسلم لكن لا يلزم منه امتناع الدلالة على
المهية او على الاجزاء بالالتزام والاولى ان يقال لا يجوز ان يطلق في جواب ما هو
لفظ يدل على المهية او على اجزائها بالالتزام لان المسئول عنه او اجزائه كما
لا زما لمعنى اللفظ جاز ان يكون له لوازم اخرى فلا يتعين مهية المسئول عنه ولا
اجزائها فلا يستوفى حق الجواب والى هذا اشار الشيخ بقوله والمدلول عليه
بطريق الالتزام غير محدود ولكنه لا يدل على امتناع استعمال الدلالة الالتزامية
بجواز تعين المهية واجزائها بحسب قرائن اللفظية والحالية كما في سائر المجازات

لو اصطلح عليه ويذكر لبيان سبب الاصطلاح كان تماما وقوله اي اللفظ الذي يقصد
اشياء محدودة اذ اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم وتناول ما يدخل فيها فقد
وقع على اشياء محدودة بيان لان وقوع اللفظ على اشياء محدودة لا معنى له الا كون
تلك الاشياء المحدودة مقصودة منه فلا فرق بينه وبين الموضوع وايضا لا حاجة
الى ذكر الشرط لان كل لفظ يقصد اشياء محدودة فهو واقع على اشياء محدودة سواء
كانت تلك الاشياء المحدودة هي الماهية او اجزائها او غيرها لكن المراد وان
دل التركيب عليه ان الماهية واجزائها محدودة ان تكون مقصودة باللفظ
بخلاف اللوازم واما قوله لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان
لنفس مفهوم صالحا للدلالة على ما هو فيه منع لجواز ان يكون المعتبر عندهم في الجواب
كون الشيء ذاتيا له ودالا على المسؤول عنه بالالتزام وح لا يتوجه النقض وكذلك
قوله والا لكان الرسوم مهجورة اذ لا يلزم من مجرد الدلالة الالتزامية كون
الرسوم والحدود الناقصة مهجورة وانما يكون كذلك لو كان المراد الماهية المرسومة
والمحدودة وليس كذلك بل المراد مفهوماتها المطابقية ثم الذهن اذا تصورها
فربما انتقل الى الماهية وكان هذا قد مر مرة قوله ويحد اسم الحيوان اي
يجد الحيوان موضوعا بازاء جملة الذاتيات الذاتية المخصوصة بانواعه او ما
في حكمها من العوارض التي يقام مقام الفصول عند الجهل بحقائقها مثلا الحيوان موضوع
للجسم النامي وحقيقة فصله وهي تمام المشترك بين سائر انواع الحيوان او موضوع للجسم
النامي والحساس والمتحرك بالارادة الذين في حكم الفصل وهي كمال المشترك بينها
وهذا الوضع جلي عما يختص بكل واحد من انواعه اعني فصول الانواع وفي نسخة اخرى
دون التي تخصها اي يجد اسم الحيوان موضوعا لجميع المشتركات بين انواعه الا الامور
المختصة بكل نوع نوع من الفصول وما في حكم تلك الامور المختصة من العوارض
التي يقام مقام فصولها وصفاتها لما فعد جلي ذلك الوضع عما يختص بكل واحد منها
ولما كان في ظاهر هذه النسخة تكرار حذف المختصات بالانواع عن الوضع
لم يغير الشارح الا النسخة الاولى لكن جمعت بين الاختصاص والاشتراك في المعوا
وفيه سماجة والنسخة الثانية اوضح وادل على المراد قوله يريد ان يعرف

بين الاشياء التي تجاربن طبيعة كلية قد يجعلها امورا مختلفة بحسب الحقيقة وقد يجعلها
امورا متفقة بحسب الحقيقة وبيانه يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان الصورة التي حصلت في
العقل من الشيء بما يعتبر من حيث انها موجودة واحدة ولو فرض اقترانها بصورة
اخرى عقلية كانتا موجودتين متغايرتين فلا يكون احديهما مقولة على المجموع المركب
منهما وقد لا يكون متحصلة في حد نفسها بل تكون مبهمة محتملة لان يقال على اشياء
مختلفة الحقائق وقد يكون متحصلة اما بنفسها كالانواع البسيطة او بما يضاف
الفصول اليها وهذان اعني غير المتحصل والمتحصل في نفسه نشية كان في انهما
يحملان على الحاصل بعد لحوق الغير حتى لو انضم الفصل مع الاول والتشخص مع
الثاني يحملان على المجموعين لكن فرق بينهما من حيث ان اللاحق ثمه علة
لتحصيله وههنا معلول فالصورة العقلية باعتبار الاول تسمى مادة وجزءا
ايضا اذ لا معنى للجزء الا ان يكون شيء مع آخر مغاير له يحصل منهما ماهية و
بالاعتبار الثاني يسمى جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا فان قلت لما كان
ابهام الجنس عن احتماله ان يكون احد الاشياء فكذلك النوع يحتمل ان يكون احد
الاصناف او احد الاشخاص فليكن منهما لا متحصلا في نفسه فنقول ابهام الجنس
هو احتماله ان ينضم معه فصل يحصل منهما ماهية وينضم معه فصل آخر ويحصل منهما ماهية
اخرى مخالفة للاول فهي مبهمة بالقياس الى الماهيات واما النوع فقد كمل ماهية
وانطبق على كمال حقيقة كل شخص شخص فلا ابهام فيه اصلا ومحصل الكلام ان الصورة
العقلية يوجد تارة بشرط لا شيء اي بشرط انها واحدة بحيث اذا انضمت معه صورة
اخرى كانتا متغايرتين في الوجود وهي المادة كالحيوان والناطق اذا اعتبرا موجودين
متغايرين في العقل ويوجد تارة بشرط شيء اي بشرط ان ينضم معها صورة اخرى
ويكونان مطابقتين لامر واحد فلا يلاحظ تغايرهما بل اتحادهما كالحيوان الناطق
المطابقين لماهية الانسان وهو النوع ويوجد تارة لا بشرط شيء فيكون له جهتان
لامكان اعتبار المغايرة بينه وبين ما يقارنها ولامكان اعتبار اتحاده معها
مطابقة وهو المحمول الذاتي اذ لا معنى للحمل الا الاتحاد في الذات والتغاير
في المفهوم فالحيوان المأخوذ بشرط لا شيء يتقدم الانسان بعدم الجزء في الوجودين

اما تقدمه في العقل فقط واما تقدمه في الخارج فهو بحسب مبدأ فان المواد العقلية
ماخوذة من المبادي الخارجية كما انا اخذنا الحيوان من البدن والناطق من النفس
الناطقة فكما ان الحيوان والناطق اذا اخذنا بهما باعتبار المادة يتقدمان على الانسان
بحسب العقل كذلك يتقدمان على الانسان بحسب الخارج هذا اذا كان
لها مباد خارجية اما اذا لم يكن فلا تقدم لها الا في العقل والحيوان الماخوذ بشرط
شيء هو النوع وذلك ظ والماخوذ لا بشرط شيء لا يكون جزءا بل فاتيا فهو
جزء من حده ووجوده في العقل يتقدم على وجود الانسان في العقل ضرورة
ان تصور الانسان يتوقف على تصور مفهوم الحيوان من حيث هو هو لكن وجود
الحيوان في العقل متأخر من وجود الانسان في الخارج لانا ما لم نحس بالانسان في
الخارج ما لم يمكنا تعقل الحيوان فانه منتزع عما في الخارج والى هذا اشير الشيخ
بقوله بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا فانه اشارة الى تقدم وجود الا
في الخارج على الحيوان الذي هو الجنس ولا ريب ان الجنس هو المحمول الذي لا وجود له
مغاير لوجود موضوعه الا في العقل ولو حملنا على الحيوان الخارجي كان جعل الحيوان
مغايرا لجعل الانسان وهو ح ومناقض لما صرح به اذا تقرر هذا فنقول لما كان
الانسان نوعا كانت مهية محصلة لا يختلف الا بالعوارض واللوازم حتى لو فرضنا
تبدل تلك العوارض لم يلزم قدح في المهية وليس كذلك نسبة الانسانية فان
الحيوان ليس مهية يتوارد عليه الانسانية والا لتغاير الجعلان قوله
النوع المضاف يستلزم اعتبارين النوع بل بالاشتراك على معنيين والنوع
المضاف يتضمن اعتبارين احدهما نسبة الى ما فوقه لاندراجه تحت الجنس وثانيهما
نسبة الى ما تحته لاعتبار الكلي في حده والكلية لا بد ان يلاحظ في مفهومها المقايسة
الى ما تحته من الكثرين فلا يحصل مفهوم النوع المضاف الا اذا اعتبر نسبتان نسبة
الى ما تحته ونسبة الى ما فوقه وما فوقه هو الجنس يمكن ان يكون اشخاصا وان يكون انواعا
واما مفهوم النوع الحقيقي فلما اعتبر فيه الكلي لم يلاحظ فيه النسبة الى ما تحته لكن ما تحته
ليس الا الاشخاص اذ مقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط والحاصل انه اعتبر في مفهوم
المضاف نسبتان وفي مفهوم النوع الحقيقي نسبة واحدة هي اخص احدى النسبتين وهو

مشارك لنوع الانواع ومباين له اما تشاركهما فلصدقهما على الانسان مثلا واكثر
في الموضوعات اي الافراد واما تباينهما فمن وجهين الاول من حيث المفهوم فان
مفهوم نوع الانواع يستلزم نسبة الى ما فوقه لانه نوع من النوع المضاف
دون مفهوم الحقيقي الثاني من حيث الصدق فان الحقيقي قد يصدق على ما يندرج تحت
جنس كالوحدة والنقطة بخلاف نوع الانواع فانه لا بد من وقوعه تحت
جنس وانما لم يتعرض للمشاركة بينهما بحسب المفهوم من حيث انهما يستلزمان النسبة
الى ما تحته لان نوع الانواع انما يستلزم من حيث انه نوع مضاف نسبة الى ما تحته
اعم من ان يكون اشخاصا او انواعا ومن حيث انه نوع حقيقي نسبة الى الاشخاص
فكانه لا مشاركة بينهما من هذه الجهة هكذا قيل وفيه نظر لان المشاركة انما اعتبر
بين نوع الانواع والنوع الحقيقي والنسبة التي في مفهوم نوع الانواع ليست الا
نسبة الى الاشخاص نعم لو اعتبرت المشاركة والمباينة بين مطلق نوع المضاف
والنوع الحقيقي لاستقام ذلك وكان اوضح واقرب الى الضبط ومما سهوا
فيه المنطقيون اذ قيل ظن القوم ان النوع له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم
فلا شك ان هذا القول يوهم ان لهم مذهبين ذهب بعضهم الى ان النوع له دلالة واحدة
وآخرون الى ان دلالته مختلفة بالعموم والخصوص لكن لا قائل بان النوع في الموضعين
دلالة واحدة والا لكان كل نوع اضافي حقيقيا فيجب ان لا يختلف كل ما
يندرج تحت جنس الا بالعدد فلا يمكن ان يفرق بينهما اما لم يذهب اليه ذاهب
والنسخة الاولى يقتضي اثبات مذهب لا قائل به واما النسخة الثانية فتقريرها ان قال
ظن القوم ان للنوع مفهوما واحدا وهو المندرج تحت جنس وهذا المفهوم مطلق ربما
يتقيد بملاصقة الاشخاص فان النوعية يتبادر الى نوع الانواع واذا وصلت اليه
انتهت ولم يكن بعده الا الاشخاص واذا تقيد بذلك القيد يطلق عليه اسم النوع الحقيقي
فكان للنوع مفهوم واحد لكن يختلف بالعموم والخصوص ثم ان الاجناس والا
قد لا يترتب فيكون اجناسا مفردة وانواعا مفردة وقد يترتب وتحصل مراتب
لكن الاجناس تنتهي في طرف التصاعد والا لزم تركب المهية من اجزاء غير متناهية
فيتوقف تصورها على اخطارها بالبال وهذا انما يتم في المهية المتصورة والا فلا لا يحو

ان يكون الاجزاء الغير المتناهية موجودة بوجود واحد على ان تصور الماهية لا يتوقف
على اخطار الاجزاء بالبال بل لا يتوقف الا على تصورها على اخطارها بالبال كما سبق
وايضا لو لم تتناه وجب ترتب العلل والمعلولات وهو غير لازم وانما يلزم
لو كانت الفصول والحصص مترتبة وليس كذلك بل كل فصل علة لحصة وليس تلك
الحصة علة الفصل الآخر والانواع تنتهي في طرف التنازل الا لكان كل نوع تحته
نوع فلا يتحقق شخص فانه لو تحقق لزم انتهائها به واذا لم يتحقق الشخص لم يتحقق تلك
الانواع ضرورة ان وجودها لا يكون الا في ضمن الشخص فان كل موجود في الخارج
شخص فرض وجودها غير متناهية يستلزم عدمها قوله واما الى ما ذا ينتهي في
التصاعد في التنازل فههنا بحثان احدهما البحث عن كمية الاجناس المتوسطة و
مهياتها ولوازمها وثانيهما البحث عن كمية الاجناس العالية ومهياتها واحكامها
وليس شيء على المنطقي لانه تحته في المعقولات الثانية وكذلك بحث في المعقولات
الاولى والشيخ اعترض بذلك على المنطقيين حيث تعرضوا احد البحثين دون الآخر
كان هذا اهم وذلك غير مهم ففرق الشارح بينهما بما يتوقف على تقديم مقدمتين
احديهما ان الاجناس المتوسطة والسافلة لا تنضبط بل لا تتناهى في جهة العرض لكونها
انواعا لجنس والجنس يجوز ان يكون مقولا على كثيرين لا نهاية لها لا في جهة الطول لما
ثبت من وجوب انتهائها الى الاشخاص واما الاجناس العالية فهي منضبطة محصورة
بحكم الاستقراء وثانيهما ان الصناعة اما علمية وهي التي المقصود منها العلم كالحكمة
الالهية واما عملية وهي المقصود منها العمل كالطب والواجب على العالم بقواعدها
اذا حاول التمرن فيها والتحقيق لمباحثها ان يبحث عما يتوقف عليه العمل لكن بشرط
ان يكون الموقوف عليه مضبوطا فلا يجب تحصيل الحكمة الا بقدر الطاقة الانسانية
ثم لما كان المنطق علما متعلقا بالاعمال الفكرية وكان المط منها اقتناص المطالب
التصورية والتصديقية وذلك لا يتم الا بالنظر في المط التصوري انه اي مقول هو
واجزاؤه من اي مقول يجب ان يحصل وفي المط التصديقي ان جنسه من اي مقول
فلا بد للمنطقي ان يحقق معاني المقولات العشر بخلاف الاجناس المتوسطة
السافلة اما لعدم انضباطها او لاستغنائه عنها بواسطة اشتمال الاجناس العالية

قوله كل ذاتي مقول في جواب ما هو الذاتي بالقياس الى ما هو ذاتي له اما ان يكون
في جواب ما هو او لا يكون والمقول في جواب ما هو تمام ماهية مطلقا او تمام ماهية
وغير المقول في جواب ما هو اما داخل في جواب ما هو او خارج عنه والذاتي الخارج
عن المقول في جواب ما هو اما ان يكون خارجا عن تمام الماهية مطلقا وهو ح والا لم يكن
تمام الماهية او خارجا عن تمام الماهية تمام الماهية المشتركة فيكون مختصا ببعض الماهية المشتركة
فانه لو كان مشتركا لم يكن ما فرض تمام المشترك تمام المشترك فيكون مختصا بالبعض فصلا له
والى هذا اشار بقوله وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور وفيه نظر لانه انما يتم لو كان
المقول في جواب ما هو لا بد ان يكون مشتملا في جواب ما هو وهو ممنوع سلمناه لكن لا نم
ان الجزء المقول في جواب ما هو يمتنع ان يكون مقولا في جواب ما هو على تقدير ان لا يكون
مقولا في جواب ما هو وان اختلف المقايسة لم يلزم المط اذ المط انحصار الذاتي
بالقياس الى ماهية في النوع والجنس والفصل الاخير من امرين متساويين او امور متساوية
لكل واحد منها فصل مع انه لا يميز الماهية عن المشاركات الجنسية قال الشارح الفصل
قد يكون خاصا بالجنس فلا يكون ذلك الفصل الا في ذلك الجنس كالحساس فانه لا يوجد الا
في جنس الجسم النامي وقد يوجد لغيره كالناطق فانه يوجد للحيوان وللملك ايضا والاول
يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في الوجود اذ ليس موجود آخر يشتمل على ذلك الفصل
اصلا والثاني يميز الماهية عن جميع مشاركاتها في ذلك الوجود الجنس لا في الوجود
اذ في الموجودات ما يشتمل على ذلك الفصل نعم ليس موجود يندرج تحت ذلك الجنس غير
تلك الماهية يوجد ذلك الفصل فيه فهو مميز لما في الجنس فقط وفيه نظر لان مناط الفصلية
ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض
المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود عما يشاركها والاولى
ان يقال انا لم يكن اللازم من الدليل الا ان المميز وليس فيه ان المميز لا بد ان يكون
في جنس لم يعتبر في الفصلية الا مطلق التميز واما انه هل يجب ان يكون التميز عن المشاركات
الجنسية او يجوز ان يتركب ماهية من امرين متساويين فذلك بحث لا تعلق له بالمنطق
وثانيها ما قال بعد هذا الكلام بلا فصل على ان السؤال بأي لا يجب ان يكون للتميز عما
يشاركه في الجنس بل اعم من ذلك حتى يصح عما يشاركه في الشيئية كما يقال اي شيء هو وما

الشيئية كما يقال اي جوهر هو اي جسم واعلم ان الشيخ في الشفاء اورد القسمة هكذا
اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل
على الماهية المتفقة افرادها او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم
الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن
مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ويرد عليه الامام انه لو لم يكن اعم الذاتيات
لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة ذاتي اعم كما اذا تركبت ماهية من
امرين متساويين او امور متساوية كالفصل الاخير واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا
للاعم فلهذا اغير الامام القسمة بان قال الذاتي الذي لا يصلح لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات
فهو اما مساو او اخص والظاهر من كلام الشيخ ما فهمه فانه لما لم يعتبر قسم المساواة
في الشفاء رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه ولما
اخذ الفصل في الكتاب اعم منه حتى لم يعتبر فيه الا التميز سواء كان في الوجود
او الجنس دل الكلام على امكان فصل لا تميز عن المشاركات الجنسية فكانه جوز
ههنا تركب الماهية من امرين متساويين واذا كان مساويا لاعم الذاتيات
يكون مميزا له عن مشاركاته لا في الجنس بل في الوجود واذا كان اخص منه كان مميزا
عن مشاركاته في الجنس والى ذلك اشار بقوله ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم
الذاتيات فان المساوي لاعم الذاتيات لا بد ان يكون فصلا فهو يكون مركبا لا
من الجنس والفصل بل من فصلين متساويين له قال الشارح هذا غير مطابق لما في
الوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها اما انه غير مطابق لما في الوجود فلان
تلك الماهية لو وجدت لكان كل من ذاتياتها فصلا مميزا لها والثاني باطل
اذ لا يشارك شيئا من الموجودات في شيء منها فيكون ممتازة لذاتها عن اغيارها
كالماهيات البسيطة فانها لما لم يشارك الموجودات في امر ذاتي امتازت
بنفسها فكما انها لا يحتاج الى مميز لتلك في حد ذاتها الى مميز واما انه غير مطابق
لاصولهم فان من اصولهم ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية ومنها ان الجنس العالي
لا يجوز ان يكون له فصل مقوم ومنها ان الفصل لا يمكن ان يكون متعددا الى غير
ذلك وكله ينافي ذلك الاحتمال واعلم ان فيما ذكر واضعا آخر لطيفا وهو ان يكون

اعم الذاتيات يمكن ان يدل على الماهية المشتركة ولا يلزم الخلف لجواز ان لا يكون تمام
المشترك بل بعضه قوله وجه الشيخ في التلفظ اي انما قال الشيخ ان اي يطلب
التميز المطلق عن المشاركات في معنى الشيئية تنبيها على ان المذكور في الجواب
لا بد ان يكون مميزا للماهية عن جميع الاشياء على ما تقدم من انه اي انما يطلب به
التميز العام عن جميع الاشياء وذكر الامام ان ههنا سرا وهو ان المطلب عن ماهية
بانها اي شيء لم يعلم منها الا كونها شيئا وهو من العوارض لا من المقومات فهو
يطلب عما وراء الشيئية وما وراء الشيئية تمام الماهية حتى يكون جواب اي شيء و
جواب ما هو واحدا قال الشارح المراد وتحقيقه ليس الا ان اي شيء يطلب به التميز
عن جميع المشاركات في التميز من غير ملاحظة ان الشيئية من المقومات او
العوارض فهو لا يطلب الا ما به الامتياز في معنى الشيئية واما ان المط تمام
الماهية فهو ليس بمفيد ههنا لان الكلام في الفصل وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان
المط باي لا يجوز ان يكون التميز من جميع المشاركات في الشيئية والا لم يكن
الفصل البعيد مقولا في جواب اي شيء فلا يكون فصلا واما ثانيا فلان الامام
ما اورد ذلك السر لتوجيه كلام الشيخ بل للاعتراض عليه وتوضيحه بالفرق بين
قول القائل اي شيء هو واي جسم واي جوهر حيوان وان كان يطلب التميز في جميع
هذه الصور فان مراتب المط مختلفة كما تختلف مراتب المط في السؤال بما هو فان
القائل اي حيواني هو قد علم الحيوانية ويطلب من وراء الجسمية من الفصول انه ذو نفس
حساس ناطق ان كان السؤال عن الانسان والقائل اي شيء لم يعلم الا الشيئية فهو يطلب
ما وراء الشيئية وهو تمام الماهية فلا يبقى فرق بين هذا السؤال وبين السؤال بما هو فكيف
يمكن تسوية بين قول القائل اي جسم هو واي حيواني هو واي شيء هو في انه طالب
للتميز المطلق والحاصل ان اي اذا اضيف الى شيء او موجود فهو طالب لما في
المقومات فالمط منه مختلف فلا يصح ان يراد به مطلق التميز والحق في الجواب ان
يقال السؤال باي على ما صرح به الشيخ في الشفاء يطلب ما به يمتاز الشيء عن بعض
الاغيار فلا يكون مقولا في جواب ما هو ثم ان السؤال لو كان عن الذاتيات
فجوابه الفصل وان كان عن العرضيات فجوابه الخاصة ولان الفصول مختلفة قربا

ن اذا اضيف الى الشيء ش

مع انه يلزم ان يكون تمام الماهية فصلا ش

وبعد ان علمت الجواب عن اى فاذا قيل اى شىء فالملط ما به الامتياز فى معنى الشيئية فيصلح للجواب اى فصل كان قريبا او بعيدا فاذا قيل اى جسم هو لم يصلح للجواب الا ما يميز الانسان فى الجسمية كالنامى والحساس والناطق واذا قيل اى حيوان هو لم يصلح الا الناطق فهو المميز للانسان فى الحيوانية واما ان الملط باى اى جميع المميزات او ما فخروج عن العهد والوضع قوله واما قولهم الفصل مقوم لحصة من الجنس فللفصل ثلث نسب نسبة الى الجنس بالتقسيم ونسبة الى النوع بالتقويم ونسبة الى حصته بالتقويم ايضا لكن بمعنى آخر فانه مقوم للنوع بمعنى انه مقوم لمهيته ذاتى له ومقوم للحصة لا بمعنى انه مقوم لمهيته بل بمعنى انه مقوم لوجوده فانه اذا قارن الجنس تحصص فهو علة لوجود الجنس لا مطلقا بل للقدر الذى هو حصة النوع ثم ان اقتران الفصل بالجنس يكون التقويم والتميز عن حصص سائر الانواع فان قيل التقويم ان كان بعد التميز فلا بد له من مميز آخر عن الفصل السابق وان كان قبله فهو لا يقوم وجود الحصة بل طبيعة الجنس فهو لا يوجد الا مع الفصل وح اجاب الشارح بان التميز بعد التقويم لان التميز حال الحصة بالقياس الى غيرها من الحصص والتقويم حال لها فى نفسها وما بالذات اقدم مما بالغير وح يقال لا تم ان التميز لو كان بعد التقويم لم تتقوم بفصل الحصة فان الفصل لا يحصل الا بمقارنة الفصل واذا كان علة لوجودها فبالنظر الاولى ان يكون علة لتميزها قوله اشارة الى الخاصة والعرضى المحمول العرضى اما خاصة او عرض عام لانه اما ان يكون عارضا لكلى واحد او لاكثر والاول هو الخاصة والثانى العرض العام وقوله سواء كان نوعا اخيرا او غير اخير او عرضيا على وجه يختص اشارة الى فساد قول من اوجب ان يكون الخاصة للنوع الاخير او عرضها على وجه يختص بالنوع الاخير وهو المقول على اشخاص نوع واحد فى جواب اى شىء هو فى عرضيته لانه يخرج ح خاصة الجنس العالى عن التعريف قوله سواء عم الجميع او لم يعم اشارة الى بطلان قول من خص اسم الخاصة بالشاملة اللازمة وجعل التقسيم الى غير الشاملة وغير الشاملة من العوارض العامة واما قول الشارح ينقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض فيه ما فيه لان كل محمول فهو لا يعرض الا لموضوعه الا ان المراد من الموضوع المعروض فانه اذا اقيس المحمول العرضى الى موضوع فان لم يوجد فى

غيره فهى الخاصة بالقياس اليه وان وجد فى غيره فهو العرض العام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا لان هذا الفن لا ينظر فى الجزئيات الحقيقية لتغيرها وتبدلها فلا يندرج تحت الضبط وليس العلم بها من حيث انها جزئيات يفيد علما حكميا وقوله اصل الخواص الخاصة الشاملة اللازمة وقوله اخص ح ليخرج الخاصة الاضافية فانه قد يطلق الخاصة على ما يختص بالقياس الى بعض ما عداه ويسمى اضافية قوله وربما يحذف لفظ العام عن العرض العام ظن بعض المنطقيين ان هذا العرض هو المقابل للجوهر وليس كذلك فان المراد بالعرض ههنا العرض للشىء وهو ما يوجد فقط للموضوع اى يقتصر فى اعتبار العرض على وجوده للموضوع اعم من ان يكون عرضا لغير ذلك الموضوع او لا فهو مرادف للعرضى والخاصة يطلق على ما يكون مع ذلك مساويا للموضوع والعرضى الخاصة بهذا الاصطلاح انما يذكران فى علم الجدل فهو لا لم يفرقوا بين ما يوجد للموضوع وفى الموضوع ومن لم يعرف هذا القدر من المنطق كان من اجلى المنطقيين لا محالة قوله وقد يجتمع الكليات فى شىء واحد كاللون فانه جنس للسواد وفصل للكثيف ونوع للكيف بوجه وهو انه نوع اضافى له ولهذا الملون بوجه وهو انه بالنسبة اليه نوع حقيقى وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وهذا المثال ليس بصحيح فى الصور فان الكثيف هو الذى لا يتأدى منه النور واما ان يكون ملونا فهو خارج عنه الى غير ذلك الا انه لا مناقشة فى الامثلة ودلالة الاستقراء على الحصر المذكور من الاشارة والتنبيه ممنوعة فانا لا نحتاج فى الحكم بان المقوم لما كان يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم يسمى عرضيا ولا فى الحكم بان المحمول الذى ليس بمقوم ولا لازم هو ما يجوز ان يفارق وغير هما هو ما لا يعد كثرة فى هذا الباب الى الحكم كتب وينفق فى تصور الزمان ومباحثه وكونه للافلاك وعددها واكثر مباحث العلل والمعلولات وغيرها مما لا يحتاج الى الحكم كسب مع انه يسمى الاول اشارات والثانى تنبيهات والنوع الاضافى لا بالقياس الى ما تحتها من حيث انه نوع اضافى بل بالقياس الى ما فوقها وفى ذلك نظر لاعتبار مفهوم الكلى فى تعريفه وهو مشتمل على النسبة الى ما تحته قوله وهذا اخذ الحد انما جعل جزءا حدا والثانى رسما لان كون القول بحيث يقوم مقام الاسم المطابق امر خارج عن الحد ولا اقل من كون الاسم المطابق خارجا عنه والحد التام والناقص شيئه كان

فی ان کلا منهما تعریف بالذاتیات ویختلفان بان التام یشتمل علی جمیعها والناقص
علی بعضها والمساواة ان اعتبرت فی مطلق التعریف فلا یعتبر فی مطلق الرسم ایضا مع
ان الشارح لا یعتبر فی الرسم الناقص علی ما سیجیء وان لم یعتبر فیه فالذی وجب فی الحد الناقص
دون الرسم الناقص واما اسم الحد واقع علی التام والناقص بالاشتراک فهو مستبطل لظهور
من ان صدقه علیهما بالمعنی والفرق بان التام یدل علی الماهیة بالمطابقة دون الناقص لا یفید
الاشتراک لجواز اشتراک المختلفات فی امر ذاتی یعم لاطلاق اسم الحد علیهما متفاوت
بالقوة والضعف فیکون مقولا بالتشکیک کما فی الحدود الناقصة ولیس اسقاط بعض الذاتیات
عن الحد التام الا کاسقاط بعضها عن الناقص واعترض الامام بان القول المشتمل علی الذاتی
الممیز المعرف قد لا یتضمن کل الذاتیات کقولنا الانسان جسم ناطق فانه لیس تعریفا
رسمیا لان الرسم تعریف بالخارج فهو حد ناقص والحکم بوجوب اشتماله علی کل الذاتیات
یکون مستدرکا اجاب الشارح بان الحد اذا اطلق غیر مقید لا یراد الا الحد التام
الحقیقی اما علی الشیخ فی هذا الفصل واعترض ثانیا ناقلا من الحکمة المشرقیة بان الحد قد
لا یترکب من الجنس والفصل فان الماهیات المرکبة منها ما یتألف حقایقها من الاجناس
والفصول فلا بد ان یکون حدودها مشتملة علیها ومنها ما ترکیبها علی غیر ذلک النحو
فتحدید حدوده لترکیبها لا من الاجناس والفصول لانتفائها بل من اجزائها والمقصود
من التحدید ان یدل علی الماهیة بحیث یحصل فی العقل صورة مطابقة لها فما علیک بعد
ان تعقل هذا ان یورد الجنس والفصل فیما لا یکون له مثل حدک الجسم الموجود مع البیاض
بما یدل علی حقیقة الجسم وحقیقة البیاض ووجوده للجسم فانک اذا فعلت ذلک
فقد دللت علی حقیقة الشیء وامثال هذا الترکیب کثیرة فربما یقع ترکیب الشیء مع
احدی علله اما الفاعلیة فمثل العطار فانه اسم الغایة مقرونة بالفاعل واما المادیة
فمثل الفطوسة فانها اسم للبیاض المقرون بموضع معین وهو جبین الفرس واما الصورة
فکما لا فطس فانه اسم الانف المقعر واما الغایة فکالخاتم فانه اسم لحلقة تزین بها الاصبع
وقد یقع الترکیب مع المعلول کالخالق وقد یکون الترکیب فی اشیاء لا علة بینها اما متشابهة
کالعدد او غیر متشابهة کما فی الملقة واجزاء السریر وبالجملة المرکب من الاجزاء
الغیر المحمولة فاذا اوردت فی تعریفها تلک الاجزاء فلا شک انه یحصل فی العقل صورة مطابقة

فیکون حدا مع عدم اشتماله علی الجنس والفصل اجاب الشارح بان الترکیب اما فی العقل
فقط او فی الخارج والعقل والترکیب العقلی المحض لا یکون الا فی الفصل والجنس وکل
مرکب خارجی فهو مرکب عقلی ضرورة ان اجزائه الخارجیة ما لم یحصل فی العقل لم یحصل
ماهیته فی العقل فلا بد من اشتمال حدودها علی اجزائها اما علی حدودها ان کانت
مرکبة او رسومها ان کانت بسیطة فان قلت انما یکون الترکیب بحسب العقل
ولا یکون من الجنس والفصل فان العقل اذا ادرک ماهیة من المقولات العشر مثلا لم یکن
ذلک الترکیب من الجنس والفصل فهو مرکب عقلی فنقول الکلام فی الماهیات الحقیقیة
فانها اما ان یکون بسیطة او یکون مرکبة والبسیطة اما ان یکون مرکبة فی العقل فلا بد
ان یکون مرکبة من اجزاء محمولة هی الجنس والفصل لان تلک الاجزاء یتحد مع تلک
الماهیة وجودا ومحالها منهوما ولا معنی للحمل الا هذا واما ان لا یکون مرکبة من اجزاء
محمولة فی العقل والبسائط الخارجیة المرکبة فی العقل یسمی ذوات الماهیات
بناء علی ما مر من ان الماهیة کثیرا ما یطلق علی الماهیة المرکبة فی العقل حیث اطلق
الشیخ الماهیة فی حد الحد دل علی تخصیص الحد بذوات الماهیات فلا اشکال
ومن الناس من زعم ان کل مرکب مرکب من الجنس والفصل اما المرکب الخارجی فلانه
تحت جنس من الاجناس العشرة واذا کان له جنس کان مشتملا علی الجنس والفصل
وترکبه من الاجزاء الغیر المحمولة لا ینافی ترکبه من الاجزاء المحمولة فان العدد مثلا مع
کونه ذا اجزاء محمولة مرکب ایضا من الاجزاء الغیر المحمولة فانه مقول تحت مقولة
الکم فحده انه کم مرکب من الوحدات فاذا کان تمام حقیقة المرکب مجموع الجنس
والفصل فلم یجعل تمام حده وفیه نظر لان المرکب اذا ترکب من الاجزاء الغیر
المحمولة وحصل تلک الاجزاء باسرها فلا شک انه یحصل ماهیة المرکب فی العقل فالقول
الدال علی مجموع تلک الاجزاء لا بد ان یکون حدا تاما بان ثم الاجزاء المحمولة ان لم یحمل
علی تلک الاجزاء لم یحصل منها صورة مطابقة لماهیته ضرورة ان الصورة المطابقة
هی الملتئمة من صور تلک الاجزاء وان اشتملت علیها فان لم یشتمل علی امر زائد فهی
تلک الاجزاء بعینها لا اجزاء محمولة وان اشتملت علی امر زائد فذلک الامر الزائد
ان دخل فی حقیقته تکون الحد التام لحقیقة المرکب قابلا للزیادة والنقصان وهو محال

وان لم يكن له دخل في الحقيقة لزم اعتبار الامر الخارجي في الحد التام ثم والحاصل
ان مجموع الاجزاء الغير المحمولة تمام حقيقة المركب في العقل كما انه تمام الحقيقة في الخارج
فلو كان لها اجزاء محمولة مغايرة لتلك الاجزاء بوجه ما لكان مجموعها ايضا تمام
حقيقة المركب فيكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال لا يقال المركب
من الاجزاء المحمولة منهم من جنس الحصة كالجزء الاخير ومن جزء يشترك بينه
وبين غيره والجزء الخاص اذا اشتق يكون فصلا والعام اذا اشتق يكون جنسا
فكل مركب خارجي اذا اعتبر بالقياس الى العقل يكون مركبا من الجنس والفصل لانا
نقول الاشتقاق يخرج الجزء عن الجزئية لانه اعتبار الجزء مع نسبة ما خارجة
عن مفهوم الكل ضرورة خروج النسبة بين الشيئين عنهما والجزء مع الخارج خارج
نعم انما يصح الحمل فقط فقد بان ان الماهية المركبة من الاجزاء المحمولة لا يجوز ان يكون
مركبة من الاجزاء الغير المحمولة وبالعكس بل الماهية المركبة من الاجزاء الغير المحمولة لا يكون
الا بسيطة قوله اذا كانت اشياء التي لا يحتاج الى ذكرها في الحد معدودة
هذا لا يستلزم امكان ان لا يكون المقومات معدودة بل الكلام انما هو مبني على التعديد
الواقع ويمكن ان يقال الذي ثبت بالبرهان امتناع تركب الماهية المعقولة من اجزاء
لا تتناهى فيجوز تركب الماهية الغير المعقولة ولهذا قدر تناهي المقومات ويلوح عبارة
الفصل تناقض لانه ذكر في مطلعه ان التحديد لا يحتمل الا عبارة واحدة والحد
بقوله لم يمكن ان يوجز ولا ان يطول ثم جوز التطويل وسلم ان ذلك الايجاز ليس بحد ويمكن
ان يقضى عنه بان المراد التنبيه على فساد قول من يقول الحد قول وجيز يدل على جميع
المقومات فانهم ان ارادوا بذلك الوجازة من حيث المعنى فالحد لا يقبل الوجازة
والاطناب بحسب المعنى واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يوجز ويطول وغاية الوجازة
ايراد اسم الجنس القريب والفصول لكنها ليست وجازة في المعنى فان اسم
الجنس يدل على كل واحد واحد من المقومات المشتركة وان ارادوا الوجازة
من حيث اللفظ فهو ايضا باطل لانه لو فرضنا ان ليس متعددا وليس هو بازائه وثاني
بدل اسم الجنس بحده لم يخرج عن كونه احدا مع انه لا وجازة ههنا وبهذا اندفع
التناقض ثم اشار الى ترتيب مقالتهم وقال ثم قول القائل الحد قول وجيز تقرير

ان الوجازة

ان الوجازة اضافية غير محدودة وقد يكون الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس
الى غيره واستعمال الامور الاضافية في تحديد الامور الغير الاضافية خطأ على ما ذكروا
في كتاب الجدل فان قلت الحد مضاف الى المحدود فكيف لا يكون اضافيا اجاب
الشارح بان هذه الاضافة خارجة عن ماهية الحد ومن جعل الوجيز جزءا فقد
جعلها داخلة في الحد وفيه نظر لان المحدود ههنا مفهوم الحد لا ما صدق عليه الحد
ولا شك ان الاضافة داخلة في مفهومه بل الجواب الحق ان الوجازة اضافة الى
غير المحدود والحدية ليست اضافة الى غير المحدود واضافته الى المحدود لا
ينافي كونه غير مضاف الى غيره وهو المراد بانه غير اضافي قوله اشارة
الى الرسم عرف الرسم بانه قول مؤلف من اعراض الشيء وخواصه التي تخصص
جملتها بالاجتماع فقوله من اعراضه وخواصه يخرج الحد التام والناقص وقوله تخصه
بالاجتماع اشارة الى الخواص المركبة فانها تخص المرسوم بالاجتماع وهذا الرسم للرسم
لانه تعريف بالاخص لخروج الرسم التام منه وقد شرط المساواة في الحد دون
الرسم اي انها من شرائط وجوبه فانه لو كان اعم منه دل ما ليس منه ولو كان اخص لخلى
عما هو منه وعلى هذا يجوز الرسم بالاعم والاخص الا انه لا يكون جيدا والفرق بينه
وبين الحد مما ليس بطوا واورد الامام الاشكال على شرطية المساواة بان مساواة
اللازم لا تعرف الا بمعرفة الملزوم فلو عرف الملزوم به دار واجاب
بان الامور التي يرتسم بها ليست مساوية للمرسوم حتى يتوقف العلم بمساواتها
على العلم بل المجموع هو المساوي فنقل الشارح الكلام الى المجموع المساوي واجاب
عنه بان الشرط ليس هو العلم بالمساواة بل نفسها ثم فصل ذلك بان المعرف اما ان
يعرف لنفسه او لغيره وايا ما كان لا يحتاج طالب المعرفة الى تقدم العلم بالمساواة
اما اذا عرف لغيره فيكفي في تعريفه ان يعلم ثبوت المساواة واما الغير الطالب
فينتقل ذهنه الى المرسوم من غير تقدم العلم بالمساواة وفي قوله وهو يشتمل على قرينة
عقلية نظر لان القرينة العقلية اما ان يعتبر في تعريف الفصل او لا يعتبر وايا ما كان
لا يكون التعريف به حدا ناقصا اما اذا لم يعتبر فلانه لا يكون تعريفا على ما ذكره واما
اذا اعتبر فلان القرينة خارجة عن الماهية والمركب من الداخل والخارج لا يكون حدا

كما يعرف الكيفية بانها هيئة قارة لا يوجب
تصورها تصور شيء خارج عنها ولا نسبة
ولا قسمة في اجزاء حاملها وكل واحد من
هذا التعريف اعم من الكيف ح

فضلا عن كونه ناقصا وكذا في قوله انما يتعلق بالصناعة تأليف منه واتها لانه كما يتعلق
بالصناعة كذلك يتعلق تحصيلها وقد ذكر فيما قبل ان النظر بالمعنى الثاني يحتاج في جزئيه
الى المنطق الا ان بيانه لامتناع التعريف بالخاصة وحدها والفصل وحده تام لان
الانتقال من الحدود والرسوم صناعي فلا بد ان يكون مركبة على ما مر في اول الكتاب
واجود الرسوم ما يوضع فيه الرسوم الجنس اولا لان اللوازم والخواص لا يدل الا على
شيء ما يستلزم تلك اللوازم ويختص تلك الخواص بها فالضاحك والكاتب شيء له
الضحك والكتابة واما ان ذلك الشيء هو حيوان او انسان فلا يعلم الا بقرينة مخصصة
ثم اذا ذكر الجنس علم اصل الذات وتخصصه بتلك اللوازم والخواص واعلم ان
الواضع ربما يتصور الاشياء بوجوه ومعان ويوضع بازاء تلك المعاني والوجوه
الالفاظ ثم ان لتلك الاشياء حقائق وماهيات في نفس الامر فتعريف الشيء بما وضع
عليه اللفظ حد بحسب الاسم وتلك الحقائق الثابتة في نفس الامر حد بحسب الحقيقة وقد
يتصور الواضع حقيقة الشيء ويضع لها اللفظ وح يكون الحد بحسب الاسم والماهية
واحد وكما ان للماهية لوازم وخواص اذا عرفت بها كان رسما بحسب الاسم
ولما كان المهندس لا يعلم حال زوايا المثلث الا بعد العلم بحقيقته كان تعريف المثلث
بحال زواياه لا يكون رسما بحسب الحقيقة بالقياس اليه لان العالم بحقيقة الشيء لا فائدة
له في رسمه نعم يجوز ان يكون رسما له بحسب الاسم فانه ربما لم يتصور مفهوم المثلث
وكان مفيدا له في معرفة المفهوم **قوله** واللفظ المجاز والاستعارة
اقول هما يطلق على غير ما وضع له بقرينة تقتضي العدول عنه اي عما وضع له الى الغير
من شبه كما يقال زيد اسد في الشجاعة فقوله في الشجاعة قرينة التجوز او نسبة كما
في واسئل القرية السؤال الى القرية قرينة المجاز وامر عقلي كما يقال رأيت اسدا
في الحمام فالعقل ينتقل الى التجوز من قرينة الحمام وغيره فان بان ذلك الاطلاق
في المجاز كثيرا ما يكون مستمرا اي مشهورا وربما لا يلاحظ فيه بناء على الشهرة كانه صار
في ذلك المعنى المجازي حقيقة وفي الاستعارة يكون مستبعدا اي لا يكون مشهورا
فلا بد من ملاحظة الحقيقة فيه وانت خبير بان هذا الفرق فيه ركاكة وسماجة
والاولى ان يقال اللفظ المستعمل في معنى اما ان يكون موضوعا له سواء كان وضعا اولا

اوثانيا او لم يكن موضوعا فان كان موضوعا فاما ان يحتمل معنى آخر او لا فان لم
يحتمل سمي اللفظ بالنسبة الى ذلك المعنى نصا وان احتمل معنى آخر فاما ان يكون هذا
الاحتمال مرجوحا بالنسبة الى احتمال المعنى الاول او مساويا او راجحا فان كان الاول
سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول ظاهرا وان كان الثاني يسمى مجملا وان كان الثالث
يسمى مأولا مثال النص الانسان والظاهر لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام الملفوظ والمأول
لفظ الكلام بالنسبة الى الكلام النفسي والمجمل كلفظ العين بالنسبة الى الباصرة والفوارة
والمجاز لفظ الخمر بالنسبة الى العصير باعتبار المآل والمستعار لفظ الاسد بالنسبة الى
الرجل الشجاع والشيخ يريد بالالفاظ الخاصة النص والظاهر لجواز استعمالها في التعريفات
ايضا وانما قال من الصحيح غير حاكم بعدم الجواز لان ما يدل عليه بالالفاظ المجازية ولو
لو استجمع شرائط التعريف لم يكن فيه خلل من حيث المعنى الا انه لما كان يحوج الى
الاستكشاف كان قبيحا وفيه اشارة لطيفة الى انه ان كان هناك قرينة دالة على
المراد لم يقبح من حيث اللفظ ايضا اذ القبح انما كان لاجل الاحتياج الى الاستكشاف
— والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات اقول وجه هذا ان أ اذا توقف
على ب و ب على ج و ج على أ يلزم ان يتقدم أ على نفسه بتقدمين لان أ يتوقف
على ب و ب على أ فيتوقف أ على نفسه وايضا يتوقف أ على ج و ج على أ فيتوقف
أ على نفسه فيجب بكل توقف تقدم أ على نفسه وهذا انما يتم في الدور بمراتب واجب
بان في الدور بمرتبة واحدة ايضا تقدمين لان أ يتقدم على نفسه و ب ايضا يتقدم
على نفسه وهذا لا يطابق الشرح لانه اوجب ان يكون لشيء واحد تقدمات لا
لشيئين واجيب بان المراد استلزام الدور للتسلسل فيكون هناك لشيء واحد تقدمات
على نفسه فان أ الا يتوقف على ب و ب على أ فيتوقف نفس أ على نفسه ثم نفس أ يتوقف
على ب و ب على أ فيتوقف نفس أ على نفسه ثم نفس نفس أ يتوقف على ب و ب على أ
فيتوقف نفس نفس أ على نفسه وهلم جرا الى ان يتعدد النفوس الى غير النهاية وهذا
آت في تعريف الشيء بنفسه فان أ اذا توقف على نفسه كان نفسه ايضا يتوقف على نفسه
ونفس نفسه ايضا يتوقف على نفسه فهلم جرا فهو ايضا يقتضي ان يكون للشيء تقدمات على
نفسه الى غير النهاية فالفرق لا يكاد يظهر الا ان يحمل على الدور بمراتب او ورد التسلسل

الا ان يحمل على

فيسقط من التعليم تفسير المجاز والاستعارة الذي مر الكلام

التعريف بالمساوي في المعرفة بتعريف الزوج بالليس بفرد والاشكال من وجهين
احدهما ان التقابل بين الزوج والفرد تقابل الملكة والعدم والملكة اعرف من
العدم فلا يكونان متساويين في المعرفة وثانيهما ان الزوج معرف بالليس بفرد
وماليس بفرد سواء كان الفرد وجوديا او عدميا يتوقف تعقله على تعقل الفرد
فلا يكون مساويا له في المعرفة اجاب الشارح عن الاول بان الزوج والفرد
ان كانا ملكة وعدما بحسب الحقيقة الا انهما ضدان في المشهور والتمثيل انما هو مبني
على الشهرة وبه يظهر الجواب عن الثاني لان تعريف الزوج لما كان بالليس بفرد وكان
الفرد داخلا في تعريفه وهو مساو له في المعرفة بحسب الشهرة فيكون تعريفا بالمساوي
اذ التعريف بالمساوي اعم من ان يكون المساوي نفس المعرف او جزءه كما في تعريف الشيء
بنفسه واما ان تعقل المعرف موقوف على تعقل الفرد فلا ينافي ذلك انما ينافي
توقف تعقل المعرف قوله والمثال المشهور ههنا الانف الافطس اقول
الافطس يوصف به الانف تارة وصاحب الانف اخرى فهو مقول بالاشتراك
على معنيين وقد وقع في عبارة القوم انه انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف حتى
يكون المعنى الاول صفة الانف والمعنى الثاني صفة الرجل وتعريف الافطس اذا جمعنا
مع الانف باخذهما غير جائز اما الاول فلان معنى الانف الافطس يكون ح انف هو
انف ذو تقعير فهذا تكرار لا فائدة فيه واما الثاني فلانه يكون معناه انف ذو تقعير
في الانف فيلزم ان يكون للانف انف فلا يمكن اخذه في تعريف الافطس الذي هو عرض ذاتي
والا لكان معناه انف هو ذو تقعير وتقعير في الانف فقد بان ان ما ذكره من
المعنيين يمتنع ان يكون في الافطس الذي هو عرض ذاتي حدا له والصحيح ان يقال الافطس ذو
تقعير مختص بالانف او لا يكون الا للانف فيكون معنى الانف الافطس انف ذو تقعير
لا يكون الا في الانف والافطس ههنا ثانيا له وهو ح واعلم ان الفرق بين الانسان
الحيوان وبين الانف الافطس في اشتمال حد الاول على التكرار الحاجي والثاني على التكرار
الضروري ليس بين اذ التكرار في الاول كما كان بالنظر الى السؤال والتركيب الواقع فيه التكلم
كذلك في الثاني فانه لم يجمع في السؤال بين الانف والافطس لما وقع تكرار في حده
الحق ان الشيخ لم يفرق بين التكرار الحاجي والضروري بل سلك بهما في مسلك واحد

فقال

فقال ربما يسهون فيكررون من غير حاجة وضرورة وذلك الحاجة والضرورة كما في
المركبات والاضافات الا ان ضرورة التكرار اما بحسب الذات كما في الاضافات
او بحسب الغير كما في المركبات قوله والحق اقول تعريف الخبر بالصدق والكذب
تعريف رسمي لانهما عرضيان ذاتيان للخبر خارجان عنه وانما اورد في تعريفه لتفسير
اسمه وتعيين معناه من بين سائر المركبات فان لنا اقوالا يصح ان يقال لها انها صادقة
او كاذبة واقوالا لا يصح فيها ذلك كالتمني والترجي والاستفهام وغيرها ومعاني تلك
الاقوال وهذه الاقوال واضحة حاصلة في العقل الا انها التبس بعضها ببعض حتى اذا
اطلق لفظ الخبر لم يتعين مفهومه ولم يعلم انه يطلق على اي معنى من تلك المعاني الحاصلة
عند العقل ولما كان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فهما يعينان معناه
ويميزانه عن الالتباس وهما لا يحتاجان الى التعريف لوضوحهما عند العقل غاية ما في
الباب ان معرفتهما موقوفة على معرفة ماهية الخبر ولكنها ايضا حاصلة في العقل وح
لا يلزم الدور وانما لو احتاج الصدق والكذب الى البيان لفظ الخبر والحاصل
ان معنى له اعتباران الاول من حيث هو هو والثاني من حيث انه مدلول الخبر فمعرفة
الصدق والكذب موقوفة على معرفة معنى الخبر من حيث هو ومعنى الخبر من حيث هو
مدلول لفظ الخبر يتوقف على معرفة الصدق والكذب فلا دور وهذا كما اذا تعقلنا
من معان منها الحيوان واردنا تعيينه وتمييزه من بين تلك المعاني فنقول ذلك
هو جنس الانسان فتعريف الخاصة تعيينا معناه ولا يقال انه تعريف دوري من حيث
ان معرفة الانسان موقوفة عليه قوله واصناف التركيب الخبري الحملي و
شرطي المتصل والمنفصل لها اعتباران احدهما بحسب ما صدق عليها وثانيهما بحسب
مفهوماتها فاذا اعتبروا القضايا التي صدقت عليها فلا شك انها تختلف الا بحسب
العوارض فان قولنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار لا يخالف قولنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود الا بامر عارض يتعلق بالتركيب والالفاظ وت
المعنى المعقول منها الذي هو الخبر بالحقيقة فيكون واحدا وذلك ظ وفي قوله حقيقة
الشرط هي تعليق احد الامرين بالآخر كلام لانه ان اراد بالتعليق نسبة احد الحكمين
الى الآخر فلا نم انه حقيقة الشرط وظ انه ليس كذلك وان اراد به اتصال احد الحكمين

بالآخر فنسلم لكنه ليس بموجود في المتصلة والمنفصلة قوله حتى ارد ماان توهم لكنا خالين
مقتضى ذلك الحكم اقول المخالفة انما لزمت لو اعتبر في الحكم عدم التوقيت وفرق ما بين
اعتبار عدم التوقيت وعدم اعتباره وهكذا قوله حتى لو اردنا ان نقيد بشرط لكن قد
خالفنا مقتضى ذلك الحكم قوله نحو اما واحد اقول المحوي ما يفهم من اللفظ على سبيل
القطع وليس كل وليس بعض نحو بهما السلب الجزئي اما ليس بعض فقط واما ليس كل فلانه صيغة
السلب عن الكل والسلب عن الكل لا يخ اما ان يكون بالسلب الكلي او بالسلب الجزئي
وايا ما كان فالسلب الجزئي لازم مما يلزم ليس كل على القطع ليس الا السلب الجزئي
واما السلب الكلي فمحتمل وفيه نظر لانه ان اريد بالسلب عن الكل السلب عن كل
واحد فهو السلب عن المجموع والاثبات لكل واحد والجواب ان سلب كل واحد
يمكن ان تعقل على وجهين احدهما رفع المحمول عن كل واحد وبهذا الوجه يكون سلبا كليا
وثانيهما رفع اثبات كل واحد بمعنى ان اثبات المحمول لكل واحد مرفوع لا ان الاثبات
عن كل واحد مرفوع وفرق ما بينهما ظاهر فالمراد بالسلب عن الكل ههنا هو هذا الوجه
ورفع اثبات كل واحد اما برفع الاثبات عن كل واحد وهو السلب الكلي او برفع
الاثبات عن البعض وهو السلب الجزئي فقد تبين الحصر قوله قد ذكرنا ان
معاني الاصلية اقول المحكوم عليه في القضية الحملية اما الطبيعة من حيث هي او الطبيعة
مع لاحق والاولى المهملة كقولنا الانسان نوع فان الالف واللام هي للطبيعة
لا للعموم والا لكان معناه كل ما صدق عليه الانسان نوع ومعلوم انه كاذب وكقولنا
الانسان هو الضحاك فان معناه انحصار الضحاك في الانسان فلو كان الالف واللام
للعموم لكان منحصرا في كل واحد من الناس لكن انحصار الحكم في شيء يقتضي عدم ثبوته لغيره
فالضحاك يكون ثابتا لكل واحد غير ثابت هف تناقض والثانية اما ان يكون
اللاحق بقيد الشخصية وهي المخصوصة او تعميم الحكم وتخصيصه وهي المحصورة الكلية والجزئية
وانت تعلم ان هذا التقسيم مقتضى لعدم انحصار اللاحق فيما ذكر وايضا عد قولنا
الانسان نوع وعام وقولنا الانسان هو الضحاك من المهملات مناف لقول الشيخ في
الموضعين احدهما ان المهملة في قوة الجزئية والآخر ان المهملة انما يذكر فيها طبيعة يصلح
ان يؤخذ كلية وجزئية وقد صرح في الشفاء بان الحكم بالكلية والنوعية انما هو على

الطبيعة من حيث هي معنى عام وهي من هذه الحيثية كلي واحد معين وذكر الامام ان اللفظ الدال
على الطبيعة لا يفيد العموم اذ لو افاده لكان اما بالمطابقة او التضمن فيكون المطابقة العموم
نفس ماهية الانسان او جزئها او بالالتزام فيكون العموم لازما لها فاستحال ان يكون
الشخص الواحد انسانا ولا يفيد ايضا الخصوص بالمطابقة او التضمن لكنه يدل عليه بالالتزام
فان الحكم لا يثبت في الماهية الا اذا ثبت في فرد من افرادها اذ لم يثبت لشيء من
افرادها لم يكن ثابتا لها فيكون الثبوت للماهية ثبوتا لبعض افرادها وكذا الثبوت لبعض
افرادها ثبوت للماهية فلا جرم جعل اللفظ الدال على الثبوت للماهية في قوة ما يدل على
الثبوت لبعض الافراد وقال الشارح انه كان يحكم بان دلالة الالتزام مهجورة
في العلوم مطلقا فكانه تشبيه في هذا الموضع وانما يرد عليه لو كان معنى الهجر عدم
الدلالة وليس كذلك قوله والسالبة اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم
لازمة السلب ما يحكم فيها بلزوم سلب التالي للمقدم وهي موجبة من عين المقدم
ونقيض التالي اما كلية او جزئية فيكون تحتهما على قياس ما في الموجبة الكلية او الجزئية
وسالبة اللزوم هي ما يسلب فيها لزوم التالي للمقدم وهي السالبة اللزومية
وانما سمي لازمة السلب سالبة حيث قال السالبة اعني لازمة السلب لان سالبة
اللزوم ولازمة السلب متصلتان لزوميتان في الكم والمقدم مختلفتان في الكيف
متناقضتان في التالي فيكونان متلازمتين على ما نقل عن الشيخ فاطلق على لازمة السلب
اسم السالبة اطلاق لاسم الملزوم او اللازم او اللزوم وقصد الشارح الى الفرق
بين سالبة اللزوم ولازمة السلب بحسب المفهوم قوله لما كانت الدلالة
اولا على الامور الثبوتية اعلم ان لا يعلم ولا يذكر الا مضافا الى الايجاب لان السلب
ليس هو الرفع المطلق بل رفع الايجاب فتصوره وذكره بعد تصور الايجاب
وذكره فمن اراد ان يذكر السلب فلا بد ان يذكر الالفاظ الدالة على المعاني
الثبوتية اولا فان كانت تلك المعاني مركبة كالاقوال يضاف اليها اداة السلب
فاللفظ الدال على المعنى الثبوتي اصل لانه الاول في الدلالة ثم اذا اقترن حرف السلب
يعدل به من الاصل الى السلب فيكون اللابصير مثلا معدولا لعدوله عن الاصل وتكون
القضية التي محمولها هو معدولية نسبة لها الى المعدول وربما يسمى معدولة تسمية الكل

والالة الا ما دل على الحكم الجزئي بالالتزام
كما اعترف وهي مستعملة في العلوم
سابقا نظرا ان حكمه بكون الدلالة الالتزام
مهجورة في العلوم مطلقا بطل ولا ورود على
هذا الكلام مقولة وانما يرد ولا حق

باسم الجزء والحاصل ان ذكر السلب لما كان بعد ذكر الايجاب فلا بد ان يذكر اولا لفظ
دال على الثبوت ثم اذا اريد السلب يقرن حرف السلب فعند اقتران حرف
السلب باللفظ الدال على الثبوت عدل بذلك اللفظ عن الاصل اعنى الثبوت وهو
المعدول ثم ان الاعدام منها الاعدام المقابلة للملكات وهى التى هى اعدام الملكات
عما من شانه الملكات ومنها الاعدام الغير المقابلة لها كالانسان واللاحيوان و
الاعدام المقابلة للملكات على قسمين منها ما وضع بازائها اسماء مختصة كالسكون
والعمى ومنها ما لم يوضع بازائها اسم محصل والحاجة تمس استعمالها ايضا فيدخل حرف
السلب على الملكات حتى تدل على عدم الملكة فذهب قوم الى ان جميع الالفاظ المعدولة
اعدام الملكات حتى ان غير البصير هو الذى عنه من شانه البصر وآخرون اجروها على
معلوماتها المطلقة حتى يصدق غير البصير على الجمادات ايضا وصار هذا التشارع موضع
بحث فى العلم فيقول الشيخ ونعنى بغير البصير الاعمى اشارة الى المذهب الاول وقوله
او معنى اعم منه اشارة الى المذهب الثانى قوله وجب ان يعلم ان حق كل قضية
اقول لما بين ان حرف السلب مهما كان جزءا من المحمول كانت القضية معدولة والا
فمحصلة وجب بيان ما يعرف به الفرق بين ما يكون حرف السلب جزءا من المحمول
وبين ما لا يكون فيقول هيئة الحملية مركبة من ثلثة اجزاء معنى الموضوع ومعنى المحمول ومعنى
الاجتماع بينهما واذا اطلب موازاة الالفاظ للمعانى فلا بد من لفظ ثالث يدل على
معنى الاجتماع وهو الرابطة وهذا الكلام بل كلام القوم فى هذا الموضع مشعر بان جزءا
مفهوم الرابطة هو النسبة بين معنى الموضوع وبين معنى المحمول لكن التحقيق يقتضى ان مفهومها
هو وقوع النسبة الذى هو الايجاب اولا وقوعها الذى هو السلب وانما قلنا ان الكلام
ههنا يشعر بان مفهوم الرابطة هو النسبة التى هى مورد الايجاب والسلب لان الاجتماع
بين المعنيين يحصل باعتبار النسبة فقط اما وقوعها اولا وقوعها فهو امر زائد على معنى
الاجتماع ولما كان بين الفعل وفاعله ارتباط معنوى لم يحتج الارتباط بينهما الى الرابطة
وهذا من معنى الفعل كامر فان النسبة الى الموضوع جزء مفهومه فلا يحتاج قولنا قال زيد
الى رابطة بخلاف زيد قال لان زيد ههنا ليس فاعلا بل فاعله هو الضمير المستكن و
الجملة محمولة عليه فان قلت لم لا يجوز ان يرتبط الضمير الجملة بزيد فيقول لان الرابطة

اداة

اداة والفاعل اسم ومن الجائز ان يكون لفظ واحد اسما واداة وكذلك الاسماء المشتقة
اذا وقعت موقع الافعال ارتبطت بفواعلها ارتباطا من جهة المعنى كقولك اقائم زيد
فانه مثل قولنا ايقوم زيد بخلاف قولك زيد قائم فانه يحتاج الى الرابطة لامتناع ان
يكون زيد فاعل قائم واعترض الامام ههنا بتضمن وجهين من الاعتراض احدهما انه
ذكر فى الحكمة المشرقية ان القضية اما ان تكون ثنائية اذا لم يذكر فيها الرابطة اما
استغناء لان محمولها كلمة او اسم مشتق اشتقاقا يتضمن النسبة المذكورة او
اختصارا وهذا تصريح بان الاسماء المشتقة تتضمن الدلالة على النسبة ولا يحتاج الى
الرابطة فقوله هنا كذا وحده ان يقال زيد هو كاتب ينافى ذلك وقد اشار الشارح
الى التوفيق بين الكلام بان استغناء الكلمات والاسماء المشتقة عن الرابطة انما
هو بالقياس الى فاعلها والموضوع ههنا ليس فاعلا وثانيهما ان الكاتب من الاسماء
المشتقة وهى مرتبطة لذاتها بموضوعاتها لكنها دالة على معان ثابتة لموضوعات
غير معينة فان الكاتب مثلا ليس دلالته على الكتابة فقط بل وعلى ثبوت الكتابة
لشئ ما وهو النسبة الحاصلة بين الكتابة وموضوعها فلما كانت النسبة داخلة فى
مفهوم المشتقات لم يكن هناك حاجة الى ذكر لفظ مفرد يدل على النسبة كما فى الافعال
من غير فرق قال الشارح هذا سهو لان ارتباط الفعل والمشتق لذاته انما هو بالفاعل
والمقدم عليهما ليس بفاعل وفيه نظر لانا لا نستفيد من زيد قائم الا الحكم بقيام زيد
كما نستفيد من قام زيد كذلك ايضا ففى التركيبين المحكوم عليه هو زيد والمحكوم به
هو القيام واما ان المحكوم به فى التركيب هو مجموع الفعل والفاعل فذلك امر لا تعلق
للمعنى به فان النحاة لما حاولوا اصيانة قاعدتهم القائلة بوجوب تقديم الفعل على
الفاعل عن التسوية الاضطراب اوجبوا اضمار فاعل فى الفعل من حيث التاخر
عن الفعل اذا صرح به وهو كلام لا تحقيق له لان العرب الذين لا وقوف لهم على
علم النحو وتقدير الاضمار يستفيدون من التركيبين المعنى المراد فلولا ان ذلك
التركيب لم يحتج الى الاضمار لما كان كذلك على ان الكوفيين لا يصيرون الفاعل بل
يرجعون المتقدم على الفعل سلمنا لكن اسناد الفعل المتاخر ليس الا الى الضمير بل الى
معناه ومعناه ليس الا زيد الذى تقدمه وقد سلم ان الفعل يرتبط لذاته فلا يحتاج

الی الرابطة قوله وانما یلزم المنطقی ان یعرف ان حرف السلب اذا تأخر اول
ان قاعدة العربیة ان حرف السلب اذا تأخر عن الرابطة ترتبط بالموضوع
ویکون القضیة موجبة واذا تقدم علی الرابطة کانت سالبة وربما یوجد فی بعض
اللغات کالفارسیة ان حرف السلب یتقدم الرابطة ویکون مع ذلک القضیة
موجبة کقولهم زید نابینا است فلما کان نظر اهل المنطق اذا انظر فی اللغات
واللغة العربیة اولا لان ترکیب المنطق وتعلیمه بها قال الشیخ اولا ان حرف
السلب اذا تأخر عن الرابطة کانت القضیة موجبة معدولة الرابطة او تأخر
وهذا الکلام فی غایة اللطف واعترض الامام علی الفرق المعنوی اولا بالنقض فی ان
الایجاب المعدول یستدعی وجود الموضوع وثانیا بالنقض فی ان السلب المحصل لا
یستدعیه اما الاول فهو ان المعقول من کون الشیء وصفا لغیره ثبوته لغیره وثبوته للغیر
فرع علی ثبوته فی نفسه فما لا ثبوت له فی ذاته یستحیل ان یکون ثابتا لغیره ومحمول المعدولة
امر عدمی فیمتنع ان یکون موجبة فضلا عن ان یکون مستدعیة لوجود الموضوع وجوابه
انه ان عنی بالثبوت للغیر وجوده له فلا نسلم انه معنی الایجاب وان عنی به صدقه علیه
فلا نسلم ان صدق الشیء علی الغیر فرع علی ثبوته فی نفسه ضرورة ان الاعدام صادقة
علی الموجودات کما ان الموجودات صادقة علیها واما الثانی فهو ان موضوع
السلب لو کان معدوما لم یکن معدوما مطلقا لانه لیس بمتصور ولا محکوم علیه
فلا بد ان یکون له تخصیص ما اذ لیس ذلک التخصیص فی الخارج فیکون فی العقل فیجب ان
یکون موضوع السلب موجودا فی الجملة وجوابه ان الکلام فی الوجوب التفصیلی
والسلب لا یستدعیه حیثما کانت هذه الاعتراضات ممنوعا علی مقدمات الفرق
حتی لم یکن بد من ایرادها والتقصی عنها بل معارضات مبنیة علی مقدمات واهیة
اعرض الشارح عن ذکرها حذفا عن الاطناب قوله والفاضل الشارح زعم
ان تالی المثال الاول اقول زعم ان تالی الاول یجب ان یکون منفصلة مؤلفة من الشیء
ولازم نقیضه لان بین الشیء ولازم نقیضه منع الخلو دون منع الجمع اما منع الخلو فلانه
لو ارتفع الشیء مع لازم نقیضه لارتفع النقیضان وهو محال واما انتفاء منع الجمع فلجواز
ان یکون لازم النقیض اعم منه فیجتمع مع الشیء لکن اللزوم فی المثال هو لزوم وجود

النهار

النهار طلوع الشمس فالانفصال المانع للخلو لا یکون الا بین لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم
نقیضه اعنی طلوع الشمس لکن الشیخ اورد الانفصال بین الشیء الذی هو طلوع الشمس و
ملزوم نقیضه الذی هو عدم النهار فاذا هو سهوا او ورده نظرا الی خصوص المادة
لان طرفی المقدم لما کانا متساویین کان کل منهما لازما وملزوما فیکون الانفصال المعتبر
انفصال الشیء ولازم نقیضه وهذا فی غایة الفساد اما اولا فلانه ایراد علی المثال
وارباب الفن قد تسامحوا عنه واما ثانیا فلان غایة ما فی ذلک ان المنفصلة المانعة
الخلو من الشیء ولازم نقیضه صادقة ولا یلزم منه ان لا یصدق منفصلة اخری اصلا
واما ثالثا فلان الشیخ لم یذکر قاعدة کلیة بل ذکر مثالا واحدا مانع الخلو فیه محقق
لخصوص المادة والشارح ترک هذا کله واما فی معارضه وهی ان التالی یجب ان یکون
منفصلة مرکبة من الشیء وملزوم نقیضه لان بین نقیض الشیء وملزوم نقیضه منع الجمع
دون منع الخلو اما منع الجمع فلانه لولاه لاجتمع النقیضان واما عدم منع الخلو
فلجواز ان یکون الملزوم اخص لکن اللزوم فی المثال لزوم وجود النهار لطلوع
الشمس فالانفصال المانع عن الجمع انما هو بین طلوع الشمس ووجود النهار الذی هو
لازم لنقیضه فاذا هو سهوا او نظر الی خصوص المادة قوله واما من حیث المعنی
فالحقیقیة لا بد ان یتألف من موجبة وسالبة لان ترکیبها اما فی القضیة ونقیضها او مساویها
وایاما کان یکون ترکیبها من موجبة وسالبة اما اذا کان من النقیضین فظ واما
اذا کان فی قضیة ومساوی نقیضها فلان القضیة ان کانت موجبة کان نقیضها سالبة
فما دونها لا یکون موجبة لان الموجبة اخص من السالبة اذ الایجاب یستدعی وجود
الموضوع دون السلب فتعین ان یکون سالبة وان کانت سالبة فنقیضها موجبة
ومساویها لا یکون سالبة لانها اعم من الموجبة فتعین ان یکون المساوی موجبة
واما مانعة الجمع فلا یمکن ان یتألف من الموجبة والسالبة لان السالبة اما نقیض الموجبة
او مساو لنقیضه فلو ترکب منها کانت حقیقیة ویمکن ان یترکب من موجبتین لانها
انما یترکب من الشیء والاخص من نقیضه ونقیض الموجبة سالبة والموجبة
اخص منها ولا یمکن ان یتألف من السالبة لان نقیض السالبة موجبة والسالبة
اخص منها بل اعم والی هذا اشار بقوله لان الموجبة الحقیقیة لا یستلزم منها سالبة

وفیه بحث لجواز ان یکون السالبة اخص من نقیض الموجبة فتترکب منها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو وذلک کالمنفصلة المرکبة من الموجبة الکلیة والسالبة الکلیة التی اخص من نقیضها وکذا مانعة الخلو لجواز ان یکون السالبة اعم من الموجبة الجزئیة والسالبة الجزئیة [illegible] الکلام فی الحقیقی فی المرکب من الموجبة منع الخلو دون الجمع فلا یتم [illegible] نقیض الموجبة [illegible] التی اعم من نقیضها [illegible] وحمل کلام الشارح علی المعنی [illegible] مانعة الجمع او مانعة الخلو [illegible] لانه لم یذکر بینهما ذلک [illegible] الا اعم کما [illegible] المراد والمعنی الاخص من الترکیب [illegible] السالبة والموجبة [illegible] فیهما کما ذکرناه

ای ترکیب مانعة الجمع بحسب ان یکون من الشی و لازم نقیضه و نقیض السالبة موجبة
والسالبة لا یستلزم الموجبة و مانعة الخلو لا یمکن ان یتالف من الموجبة و
السالبة لما مر فی مانعة الجمع و یمکن ان یتالف من سالبتین لان ترکیبها من القضیة
والاعم من نقیضها و نقیض السالبة موجبة والسالبة اعم منها او لان ترکیبها من
القضیة ولازم نقیضها والسالبة یمکن ان یکون لازمة للموجبة ولا یمکن ان یتالف
من موجبتین لانها تشتمل علی ما یشتمل علیه الحقیقیة و زیادة و ذلک لان ترکیب
الحقیقیة من القضیة و نقیضها و ترکیب مانعة الخلو من القضیة والاعم من نقیضها و
الاعم مشتمل علی النقیض و زیادة فلا یکون ترکیبها من موجبتین لان نقیض الموجبة
سالبة والموجبة لا تشتمل علی السالبة و زیادة ای لا یکون اعم من السالبة هذا اذا
مانعة الجمع والخلو بالتفسیر الاخص اما اذا اعتبر بالتفسیر الاعم کما هو فی الشرح فیمکن ترکیبها
مما یترکب عنه الحقیقة و عن القسم الآخر و هو ظ واعلم ان هذه الاحکام کلها انما هی
اذا کان طرفا الشرطیة مشترکین فی الموضوع و ادنی التامل یکفیه قوله قد یراد
فی الحاصرات لفظة انما اقول لفظ انما یفید ان المحمول اما مساو للموضوع او خاص
فهو دال علی نفی العموم ای علی ان المحمول لیس اعم من الموضوع و اذا دخلها حرف السلب
سلب دلالتها علی نفی العموم عن المحمول و اذا سلب نفی العموم ثبت العموم و هناک نظر
بان لفظة انما فی قولنا انما الانسان حیوان علی ما یقتضیه قواعد العربیة لا یفید الا حصر
الانسان و هو المسند الیه فی الحیوان الذی هو المسند حتی یجوز ان یکون غیر الانسان
حیوانا لا حصر المسند فی المسند الیه لیمتنع ان یکون غیر الانسان حیوانا فهی لا یدل علی
مساواة الحیوان للانسان و لا علی کونه اخص منه و علی هذا لیس انما لا یدل علی العموم
بل لما کان معنی الحصر ایجابا و هو فی المثال المذکور ان الانسان حیوان و سلبها
و هو لیس الانسان غیر الحیوان فلیس انما انما رفع لذلک الایجاب او رفع لهذا السلب
و اذا قلت لیس الانسان الا الناطق فهم حصر الانسان فی الناطق انما یجب المعنی
حتی لا یکون للانسان معنی غیر الناطق و هذا استقیم علی قاعدة العرب والعجب ان
انما عندهم منزل منزلة ما و الا و هما لیسا یدلان الا علی حصر المسند الیه فی المسند
و انما یدل علی حصر المسند فی المسند الیه و عبر الشارح بقوله و اما المساواة فی الدلالة

المساواة فی الصدق حتی یصدق کل انسان ناطق و هو شرح لیس طابق المتن فان المساواة
لیس یفهم من لیس و لا مما ذکره فی المتن و اذا قلت لا یکون النهار موجودا او یکون
الشمس طالعة امکن استعمال کلمة او فی معنیین احدهما معنی الی ان فح معنی القضیة لا
یکون النهار موجودا الی ان یکون الشمس طالعة و یرجع معناه الی قولنا لا یکون النهار
موجودا الا اذا کانت الشمس طالعة فیفید حصرا فی الجزئی و یکون محصورة کلیة و لا
محصلها کلما کان النهار موجودا فالشمس طالعة و ثانیهما معنی او العاطفة فح یکون
منفصلة حقیقیة لان عدم النهار و طلوع الشمس لا یمکن ارتفاعهما و لا اجتماعهما و لا
فی انه اقرب و اذا قلت لا یکون هذا العدد زوج المربع و هو فرد فیفید الترکیب
یفید منع الجمع بین الفرد و زوج المربع فیکون نقیضهما منع الخلو فانه لو ارتفعا لاجتمع
عینهما و کان بینهما منع الجمع هف و لما کان احد جزئیها ای المنفصلة المانع الخلو
مقدما فی العبارة یدل الترکیب بمنزلتها دون المنفصلة المانعة الجمع قوله
ولیس ببعید عن الصواب اقول اعلم ان کل قضیة حملیة تشتمل علی عقدین عقد الوضع
و هو اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنوانی و عقد الحمل و هو اتصافه بوصف
المحمول و عقد الوضع ترکیب تقییدی فان الوصف العنوانی لیس معتبرا فی القضیة علی
سبیل حمله علی ذات الموضوع بل علی سبیل انه موضوع معه بخلاف عقد الحمل فانه ترکیب
خبری الا ان عقد الوضع شبیه بعقد الحمل فان فی الترکیب التقییدی اشارة الی الترکیب
الخبری فانک اذا قلت الحیوان الناطق فکانک قلت الحیوان الذی هو الناطق فلهذا التصیر
فی الاقراض عقد حمل فکما اعتبر المادة فی عقد الحمل کذلک اعتبرت فی عقد الوضع
علی هذا احمل کلام الشیخ فانه جعل ما یشبه منسوبا الی الموضوع والثانی لیس الی الموضوع
ثم لیست کیفیة النسبة الایجابیة ولا کل کیفیة نسبة ایجابیة بل کیفیة النسبة الایجابیة
بالوجوب والامتناع والامکان فهی لا یعبر بواسطة القضیة ایجابا و سلبا فان
نسبة الحیوان الی الانسان بالوجوب سواء اوجب الحیوان او سلب عنه هذا علی النسخة
الاولی و اما علی النسخة الثانیة فالمادة کیفیة النسبة مطلقا سواء کانت ایجابیة او
سلبیة حتی یکون نسبة الحیوان الی الانسان ان کانت بالایجاب فهی فی مادة
الوجوب و ان کان بالسلب فهی فی مادة الامتناع فالحاصل ان المادة هی کیفیة

للنسبة فى نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع ثم ان العقل بما يعتبر كيفية النسبة اما
بحسب نفس الامر او اعم منها او اخص او مباينا ويعبر عنها بعبارة هى الجهة فالمادة بحسب نفس
الامر والجهة بحسب اعتبار المعتبر فربما طابقتها وربما لم يطابقها قال الامام انما حاول
المنطقيون التمييز بين المادة والجهة لان الغرض من معرفة القضايا هو تركيب الاقيسة
لاستخراج النتائج وهى لا يحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة بحسب نفس
الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل فلهذا احتاجوا الى الفرق بين المادة و
الجهة وهذا الكلام جيد **قوله** الاطلاق فى القضية اقول القضية ان ذكرت فيها
الجهة فهى موجهة والا فمطلقة فالتوجيه يقابل الاطلاق تقابل العدم والملكة لكن ربما
يعد المطلقة فى الموجهات كما يعد السالبة فى الحمليات فكما سميت السالبة حملية
وان لم يكن فيها حمل مجاز لاستعداد الحمل كذلك المطلقة وان لم يذكر فيها جهة عدت
فى الموجهات مجاز الاستعدادها لذكر الجهة فيها فان قلت اذا كانت المطلقة و
الموجهة متقابلتان فكيف يكون المطلقة اعم منها فنقول العموم بحسب الوجود والتقابل
بحسب الصدق فمتى تحقق الموجهة تحقق المطلقة وما صدق عليه المطلقة لم يصدق
عليها الموجهة ثم ان المطلقة يدل على ثبوت النسبة بالفعل وهو الحكم بخلاف المركبة فانها
لا تدل على وقوع النسبة فيها لجواز ان يبقى بالقوة دائما فلا حكم فيها بالفعل فلا يتناول
المطلقة فكما انها مغايرة للممكنة بحسب المفهوم والاعتبار وهو ان الجهة لم يذكر
فيها وذكرت فى الممكنة مغايرة بحسب الاعتبار اورد الامكان فى القسم الاول
حيث قال او على سبيل الامكان لان الاقسام الاربعة كلها مطابقة للمطلقة
بحسب الاعتبار لما قصد بيان عموم المطلقة فى الموجهات فى القسم الثانى لم يذكر
الممكنة فيه بل اقتصر على القضايا الفعلية وهى الدائمة والضرورية واللادائمة و
اللاضرورية وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين الاول عرف الشيخ
المطلقة بانها اى التى بين فيها حكم من غير بيان ضرورية او دوامه او غير ذلك
من كونه حينا من الاحيان او على سبيل الامكان وهو يدل على ان القضية اذا
يكون اعم من الممكنة فاجاب بان قيد الامكان ينافى الاطلاق فى الدلالة فما
ينافى له الاطلاق وانما ذكر الشيخ ثم تنبيها على المطابقة بينهما لا على العموم الثانى

ان الشيخ قسم القضية الى قسمين واعتبر فى القسم الاول عدم امور اربعة ولم يعتبر
فى القسم الثانى الا احد الامور الثلثة وحذف الامر الرابع وهو الامكان و
لا شك انه يخل بالحصر وجوابه ان المقسم هو القضية التى بين فيها حكم وح لا اخلال بالحصر
وانما اعتبر الامكان فى القسم الاول لتبيين المقابل منه وهو الاطلاق ولم يعتبر فى
القسم الثانى لتبيين عموم المطلقة فان قلت اذا لم يكن فى الممكنة حكم بالفعل لم يكن قضية
لانها لا يتحقق بدون تحقق الحكم فنقول ليست قضية بالفعل بل بالقوة فان قلت اليس
حكم فى الممكنة بسلب الضرورة عن الجانب المخالف لو جلب الامتناع عن الجانب
الموافق فنقول ذلك حكم على النسبة المتصورة بين طرفيها او على نقيضها وهو حقيقة الجهة كما
قالوا انها فى القضية المعقولة حكم العقل على النسبة بالكيفية لا حكم على نسبة المحمول
الى الموضوع وهو معدوم **قوله** واما فسر الضرورة بالدوام حيث قال ونعنى
بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما فانه يدل على ان الضرورة المطلقة
يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال هو مفهوم الازلى وحيث قال بل نعنى به انه دائم
موجود الذات انسانا فهو حيوان ناطق فانه مفهوم الدوام الذاتى وهو تفسير
بالاعم لما مر من ان الدوام اعم من الضرورة فهو وهم ناقص او بناء على تساويهما
فى نفس الامر واعتبار الضرورات فى الايجاب والسلب واحد الا فى شرط المحمول
فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح للزوم التناقض بل انما يصح اذا
قلت زيد ليس بكاتب ما دام ليس بكاتب وح تصور السلب جزء من المحمول
اذ لا معنى لذلك الا ان زيدا الليس بكاتب ما كان عدم الكتابة ثابتا له فيكون
موجبة معدولة او سالبة المحمول والضرورة المشروطة بالوصف ان لم تقيد باللاضرورة
الذاتية احتملت ان يكون ضرورة ذاتية وان لا يكون فما يكون ضرورة ذاتية داخلة
فى الضرورة بحسب الذات فلا فائدة فى افرادها قسما آخر مغايرا للضرورة الذاتية
وان قيدت باللاضرورة الذاتية لم يتناول الضرورة واختصت قسما آخر مباينا
وهذا الكلام من الشارح كانه سوال على قول الشيخ فانه اخذ المشروطة ضرورة
واعتبر فيها شرط وصف الموضوع اعم من ان يكون ضرورة ذاتية او لا يكون
وح يتداخل الاقسام والجواب ان هذا التقسيم اعتبارى والتغاير بين المفهومات

كما في الاولى الى اداة وعلى سائر الاقسام فان المشروطة بالذات تتناول المطلقة
بحسب الوقت تتناول الضرورة بالذات والمطلقة بشرط المحمول تتناول جميع
الاقسام بقوله فلا فائدة في ايراده قسما آخر بل الغرض تحصيل مفهومات القضايا
سواء كانت متباينة او متداخلة ويعرف احكامها والضرورة بشرط المحمول
متاخرة عن الوجود وباقي الضروريات متقدمة على الوجود فان المحمول لم يوجد
للموضوع ما لم يصر ضروريا له والضرورة الذاتية سابقة على وجود المحمول وكذا الضرورة
الوقتية يعني الاقسام اصناف المطلق الغير الضروري وهو ما فيه حكم من غير
ضرورة الذاتية الاقسام الاربعة من الضرورة والدوام من غير ضرورة اما
الاقسام الاربعة فهي المشروطة بالوصف على وجه لا يشمل الضروري الذاتي بقيد
نفي الضرورة الذاتية على ما لخصه من قبل وبشرط المحمول وبشرط وقت المعين وغير
والقيد الذي اورد في المشروطة بالوصف لا بد ان يورد في سائر الاقسام فانها
ايضا تتناول الضرورة الذاتية وكلام الشيخ الآن الضرورات المشروطة
الاربع اصناف المطلق اذا قيدت بالا ضرورة الذاتية ولظهور هذا القيد لم
يصرح به ولما كانت هذه الضرورات شاملة للدوام المطلق فانها لو كانت
شاملة له وهو شامل للضروري الذاتي كانت شاملة للضروري الذاتي وقد فرضنا
غير ضرورة ذاتية تعين كان المطلق الغير الضروري اما ضرورة عن غير دوام
او دوام من غير ضرورة وانت خبير بانه لا يلزم من عدم شمول الضروريات
الدوام خلوها من الدوام وهذا المطلق اخص من المطلق العام بسبب الضروري
الذاتي فان المطلق العام تتناوله دون هذا المطلق فقد بان ههنا من ان المطلق
مقول بالاشتراك على معنيين يختلفان بالعموم والخصوص ومنشأ هذا الاشتراك ورد
في التعليم الاول واختلاف تفاسير مفسريه وهو واضح ثم ذكر ان المطلقة ربما تخص
بالقضية التي فيها ضرورة بشرط غير الذات وهو معنى آخر فالمطلقة يطلق على
معان الاول المطلقة العامة التي تعم الفعليات الثاني المطلقة اللاضرورية التي
تتناول الضرورات الاربع والدائمة اللاضرورية الثالث المطلقة اللادائمة وهي
تتناول الضرورات الاربع دون الدائمة قوله الجمهور من المنطقيين اعلم ان

الضرورة

الضرورة والدوام ان اعتبر بحسب مفهوميهما فلا شك ان الدوام اعم من الضرورة لان
مفهوم الدوام شمول الاوقات ومفهوم الضرورة امتناع الانفكاك ومتى كان
المحمول ممتنع الانفكاك عن الموضوع يثبت في جميع الاوقات وجود الموضوع
قطعا من غير عكس وان اعتبر بحسب الامر نفسه فاما ان يكون المراد بالضرورة الوجوب
بالذات او الوجوب مطلقا اعم من ان يكون بالذات او بالغير فان اريد الوجوب
بالذات فمن البين ان الدوام اعم منه لان بعض الممكنات دائمة الوجود ويصح ان
يكون الممكن واجب الوجود بالذات وان اريد بالضرورة الوجود مطلقا فهي والدوام
متساويان سواء كان في الجزئيات او في الكليات لان الشيء ما لم يجب لم يوجد
فمتى وجد دائما وجب دائما بل الذي لا يكون دائما لا يوجد الا مع هذا الوجوب فقد
بان ان فرق الشارح بين الكليات والجزئيات ليس بجيد فان فرق الشيخ بناء على
المفهوم لان الفن لا يبحث عن المادة قوله ومن ظن ظنوا ان كل حكم كلي ضروري
ذاتي فيكون دائما وهو غلط لان المحمولات ما يثبت لكل واحد من افراد الموضوع
لا دائما في بعض الاوقات كما ان كل كوكب له شروق وغروب لا دائما بل في
وقت معين وكل انسان متنفس لا دائما بل في وقت ما قوله في حالة جميعا اي
الامكان الخاص حاصل في طرفي الامكان العام وكلام الشيخ هو ان الامكان العام
حاصل في طرفي الامكان الخاص وكلاهما حسن قوله فالامكان نفسه ليس
نفس سلب الضرورة بل معنى ملازم لا خفاء في انه متى صدق الامكان صدق سلب
الامتناع والممتنع اما ممتنع ان يكون واما ممتنع ان لا يكون وليس بين القسمين امر
مشترك يكون نفسهما او جزءهما للاشتراك بين الوجود والعدم في امر ذاتي فان كان
ولا بد ان يكون المشترك منهما امرا عارضا لهما والممكن هو الذي ليس بممتنع اما ليس
بممتنع ان يكون في مقابلة ممتنع ان يكون واما ليس بممتنع ان لا يكون في مقابلة ممتنع ان
يكون فلا يكون الممكن نفس القسمين او داخلا فيهما بل خارجا عنهما لازما فيكون الامكان
فيما لازم سلب الامتناع لا سلب الامتناع لانه مشترك بين القسمين والمشترك منهما خارج
عنهما لازم واليه الاشارة بقوله فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة اي
لما كان الامكان مقابلا لكل واحد من الضروري وامكان الضروري يكون مشتركا

بين سلبي الضرورتين والمشترك بينهما ليس سببهما بل لازم لهما وهذا الكلام مطور فيه
من وجهين الاول وجب ان الوجود والعدم لا اشتراك بينهما في امر ذاتي لكن لا يلزم منه
ان لا يكون بين امتناع الوجود وامتناع العدم او بين امكان الوجود وامكان
العدم اشتراك في امر ذاتي فان مطلق الامتناع والامكان ذاتي للقسمين وكون سلبهما
انه لا ذاتي بينهما لكن من اين يلزم ان لا يكون الامكان نفس سلب الضرورة فان
من الجائز ان يكون سلب الامتناع خارجا عن القسمين والامكان نفسه ولا يمكن
ان يقال سلب الامتناع لا بد ان يكون داخلا في القسمين لانه تصريح باشتراك
القسمين في امر ذاتي وكان قد نفاه الثاني ان هذا الكلام ينافي ما ذكره من ان
الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع قال الامام قول الشيخ يعني به ما يلازم
سلب ضرورة العدم صريح في ان الامكان ليس عين هذا السلب لان الشيء
لا يلازم نفسه ومن الظاهر انه ليس المراد ان الامكان سلب آخر يلازم هذا السلب
بل المراد ان الامكان امر ثبوتي يلزم ذلك السلب لكن الحق يأباه لصحة حمل الامكان
على المعدومات وما يصح حمله على المعدوم لا يكون ثبوتيا والامكان ما ليس بثابت
ثابت وكان هذا الكلام من الامام تنبيه على وجه عدول الشيخ عن سلب الضرورة
الى ما يلازمه وهو ذهابه الى ان الامكان امر ثبوتي فلهذا لم يجعله نفس السلب ثم ان سلبا
ليس المراد سلبا آخر فالثبوتي ان اراد به الثابت في الخارج لم يلزم من عدم ثبوته
ثبوته في الخارج وان اراد به ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه فلم لا يصح حمله على المعدوم
وهو ظ ثم اورد اعتراضا آخر وهو ان الامكان اما امكان الوجود او امكان العدم
وامكان الوجود ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو محمول على الممتنع والممكن وما يلازم
سلب ضرورة الوجود وهو محمول على الممتنع والممكن بما يلازم سلب ضرورة الوجود
ليس هو مطلق الامكان بل امكان الوجود فالواجب ان تفسر بما يلازم سلب ضرورة
احد الجانبين حتى يتناول الممتنع اجاب الشارح بوجهين الاول ان الامكان انما وضع
لما يلازم سلب الامتناع في جانب الوجود فان الغاية كلما اطلقوا الممتنع ارادوا الممتنع
ان يكون وغير الممتنع ارادوا غير الممتنع ان يكون فمتى خطر بالهم سلب الامتناع
كان ذلك في صورة الوجود فكان الامكان عندهم موضوعا في الاصل لسلب الامتناع

في جانب الوجود واعني سلب ضرورة العدم ثم لما تنبه القوم ان هذا المفهوم متحقق ايضا
في جانب العدم استعملوه فيه ايضا فنقل الشيخ معناه بحسب العامة على مقتضى وضعهم
الاصلي وجريانه في تعارفهم لا ينافي ذلك الثاني انا لا نم ان سلب ضرورة العدم
لا يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فان ضرورة العدم هو الامتناع والامتناع
كما يكون في جانب كذلك يكون في جانب السلب والامكان هو ما يلازم سلب
ضرورة العدم اي سلب الامتناع ان اعتبر في جانب الوجود فقابل امتناع ان
يكون وان اعتبر في جانب العدم فقابل امتناع ان لا يكون قوله هذا المعنى ثالث
الممكن بالامكان موضوعا بازاء سلب الضرورة كان اخص من الضرورة يكون احق
بهذا الاسم واطلق اولا على سلب الضرورة الذاتية عن احد الجانبين ثم
على سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين معا فهو اولى بالامكان ثم على سلب
الضرورة الذاتية والوقتية والوصفية عن الطرفين فهو احق واخص لانه اقرب
الى حاق الوسط بين الايجاب والسلب اذ ليس في طرف الايجاب ضرورة ولا في
طرف السلب ضرورة فهو جائز الايجاب وجائز السلب جوازا صرفا والضرورة
بشرط المحمول مقابلة لهذا الامكان بحسب الاعتبار من حيث انه سلب للضرورة
وهي الضرورة الا انها ما ذكره في الاولوية لان ذلك الممكن اما ضروري الايجاب
بشرط المحمول او ضروري السلب بشرطه وانما لم يقل هو اخص من الوجهين لان الاعم
والاخص يدلان على معنى واحد كالانسان والحيوان وانهما يدلان على معنى الحيوان
الا ان الاخص اقل شمولا للجزئيات من الاعم ضرورة ان جزئيات الاخص
بعض جزئيات الاعم والاعم اقل شمولا لانه يجب المفهوم من الاخص لان المفهوم الاعم
جزء مفهوم الاخص ويمكن حمل قوله ومختلفان بان احدهما اقل شمولا من الآخر عليهما
والاعم انما يطلق على الاخص بواسطة انه موضوع لمفهومه بل بسبب اشتماله على مفهوم
الاعم فان صدق الحيوان على الانسان لا لانه موضوع لمعنى الانسان بل لاشتماله على
معنى الحيوان وهذا بخلاف الامكان فان اطلاقه على معنى الامكان الاخص لانه موضوع
بازائه لا لاشتماله على معناه حتى لو فرضنا ان بين المعنيين تباينا لكان الامكان
منطلقا عليه كما لو سمي واحد من السودان باسود فالاسود يقع عليه بمعنيين كما لا يقال

ان وقوعه عليهما بحسب العموم والخصوص لكن لك لا يقال ان وقوع الامكان على المعنيين
بحسب العموم والخصوص والحاصل انا في اعتبارات النسبة من مفهومات الامكان
ان جردنا النظر اليها فلا شك ان بينها عموما وخصوصا وان اعتبرنا لفظ الامكان
ومن شان حمل المواطاة صدق الاسم ايضا فهو لا يقع عليها بالعموم والخصوص لان الاسم
الاعم انما يصدق على الاخص لاشتماله على معناه وليس كذلك في الامكان فانه يقع على
المعاني المذكورة بالاشتراك بل يقع على الاخير وهو الممكن الاخص بجميع المعاني اي
معا وبالمعنى الاعم وبالمعنى الخاص بالاشتراك وفيه نظر لان وقوع اسم الاعم على الاخص
بالاشتراك لا ينافي وقوعه عليه بحسب العموم واذا اعتبرنا الامكان الاخص فالاعتبارات
خمسة لا اربعة كما ذكر الشيخ لان الشيء اما ضروري الوجود بحسب الذات او ضروري
العدم بحسب الذات او لا ضرورتها فالاول الواجب والثاني الممتنع والثالث
اما ان يشتمل على ضرورة ما او لا والاول اما ان يكون ضروري الوجود او ضروري
العدم وهذا القسم هو الذي تركه الشيخ وح لا يكون القسمة حاصرة فان قلت لم
ان القسم متروك في القسمة فان قوله وجود له ضرورة ما اعم من ان يكون له ضرورة
الوجود او ضرورة العدم وقال الامام الاقسام بحسب الامكان الخاص ثلثة الواجب
والممتنع والممكن وهذا الممكن احد قسميه فان الممكن الخاص اما ان يشتمل على ضرورة او لا ضرورة
فيه اصلا وح ينحصر الاقسام في الاربعة اجاب الشارح بانه ان جاز طي القسمين
ضروري الوجود وضروري العدم بحسب الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوي
الواجب والممتنع تحت الضروري مطلقا وح يكون القسمة مثلثة كما يقال اما ضروري
بحسب الذات او ضروري لا بحسب الذات او لا ضروري فان قلت هذا
التقدير هو جمع القسمين في قوله موجود له ضرورة ما ممتنع لان الشيء الموجود يستحيل
ان يكون ضروري العدم فقول المركب يحتمل وجهين احدهما ان قوله ضرورة ما جملة وقعت صفة
للموجود وعلى هذا يستحيل ان يتناول ضروري العدم وثانيهما ان ضرورة ما ترتفع بموجود
يكون معناه وما ثبت له ضرورة ما ولا خفاء في ان الذي له ضرورة ما يتناول ضروري
الوجود وضروري العدم وكان الشارح قال ظ التركيب لا يحتمل ضروري العدم
ولو فرضناه بحيث يتناولهما فالمناسب تثليث القسمة فاللازم اما تثليثها او تخميسها

واما التربيع فلا وجه له قوله [illegible] بهذا المعنى يريد ان من زعم ان الممكن ما لا ضرورة فيه اصلا
باعتبار [illegible] بالنسبة الى الاستقبال لاشتمال الاشياء في الماضي والحال على ضرورة وجودها
او عدمها بخلافها في الزمان المستقبل فان وجودها وعدمها لم يتعين بعد فيه لعدم حضوره
واشترط بعضهم فيه ان يكون معدوما في الحال فانه لو كان موجودا في الحال لكان
ضروريا والممكن ما لا ضرورة فيه اصلا ورد عليهم بانه لو كان معدوما في الحال
لكان ضروريا فلا يكون ممكنا ايضا قوله [illegible] المراد على الرعاية الاولى ان الوجود
لا ينافي الامكان لان الوجود بالضرورة الذاتية او بالضرورة الغير الذاتية
او لا بالضرورة فان كان بالضرورة الذاتية وهو الوجوب لا ينافي الامكان
الاول وان كان بالضرورة الغير الذاتية لا ينافي الامكان الثاني وان كان لا بالضرورة
اصلا فهو لا ينافي الامكان الاستقبالي لان الوجود في الحال لا ينافي العدم في
الاستقبال لجواز ان يكون الشيء موجودا في الحال معدوما في الاستقبال وانما قال يدخل
تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الامكان الاول سلب ضرورة العدم
والشيء اذا كان ضروري الوجود فلا فائدة في ان يقال انه ليس بضروري العدم
وانما دخل تحته لضرورة وهي انه اذا اطلق الممكن في العرف يفهم منه انه ليس بممتنع
واذا اطلق غير الممكن يفهم منه انه ممتنع فوضع اسم الامكان لسلب الامتناع والامتناع
ضرورة العدم فهو موضوع السلب ضرورة العدم وما ليس بضروري العدم جاز
ان يكون ضروري الوجود وان لا يكون فدخل الواجب تحت هذا الامكان لهذه
الضرورة قوله [illegible] واعلم ان الفرق بين السالبة الضرورية وسالبة الضرورة
ان الاولى سلب مكيف بالضرورة والثانية سلب تلك الجهة وهو النقيض فسالبة
الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهو ملازمة للممكنة العامة السلبية لان
سلب الضرورة الايجابية نقيض ضرورة الايجابية ونقيض ضرورة الايجابية
الامكان العام السلبي وكذلك البواقي والسالبة الوجودية اللادائمة تلازم
موجبها لاطلاق السلب والايجاب معا فيهما بخلاف اللاضرورية لان قيد اللاضرورة
فيها موجبة ممكنة عامة فجاز ان يبقى بالقوة دائما فلا يصدق موجبة لاضرورية لان
ايجابها ايجاب بالفعل بل قد يتم السالبة اللاضرورية وموجبها دوام الطرفين

ع

فيأخذ الموجبة اللاضرورية دوام الايجاب والسالبة اللاضرورية دوام السلب
فما يلزم من صدق احديهما صدق الاخرى لانه اذا صدقت الموجبة دائما صدقت في
سالبتها اذ اي الجمل فلا يرد باقسام الطرفين الاقسام في المادة الواحدة وبين
لامتناع اجتماع دوام الايجاب ودوام السلب في مادة واحدة بل في
قوله اشارة الى تحقيق الموجبة الكلية في اثبات الكيفيات الجهة كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع اراد ان تحقق الموضوع والمحمول حتى يتحقق كيفية النسبة بينهما
فاذا قلنا كل ج ب لا نعني بكلية ج اي الكلي المنطقي فان الكلية هي العموم ولا الحكم
الكلي اي الكلي العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه يكون تارة موضوعا في بعض القضايا
كالمهملات واخرى جزء موضوع كما في المخصوصات والمحصورات وبيان ذلك
ان موضوع القضية اما الطبيعة من حيث هي او الطبيعة باعتبار الخصوص او الطبيعة
باعتبار العموم والاول موضوع المهملات والثاني موضوع المخصوصات والثالث
الكلي العقلي وموضوع المحصورات وفيه نظر اما اولا فلان كلية ج يمتنع ان يكون
كليا منطقيا لان الكلي المنطقي هو مفهوم الكلي من غير اشارة الى مادة من المواد واما
الكلي المتبع ج فهو الكلي العقلي واما ثانيا فلان قوله وانما لم يذكر الكلي الطبيعي انما يصح
لو احتمله العبارة وليس كذلك فان المقصود تحقيق مفهوم الكلي وحمل الكلي على الكلي الطبيعي
مما لا يحتمله بيان احد والحق ما فهم الامام من ان المراد بالكلية الكلي المجموعي واما
بناؤه على مغالطة فلان المراد الفرق بين مجموع الجزئيات وكل واحد منها والكل في
قولك الكل عشرة ليس مجموع الجزئيات بل مجموع الاجزاء وما ذهب اليه الفارابي
مخالف للعرف والتحقيق اما انه مخالف للعرف فلانه اذا اطلق الاسود في العرف
لا يفهم منه الا ما هو اسود بالفعل واما انه مخالف للتحقيق فلان النطفة يصح ان يكون
انسانا ولا يدخل في الحكم على الانسان وفيه مغالطة تحتاج الى اشتراك الاسم فانه لو اراد
به الامكان العام فقد ظهر بطلانه لصدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة
ولو اراد به الامكان الاستعدادي فهو ليس بوارد على الفارابي لان مراده الامكان
العام والحكم بالبارابي ليس على الموصوفات ج الموجود في الخارج فقط او المعروضة
فقط بل على وجه يعمهما وهذا الشرح لا يطابق المتن لانه احد الاتصاف فيح بحيث

فيه الفرض الذهني او الوجود الخارجي على ما يصح به قوله ج موصوف ج في الفرض الذهني
او الوجود الخارجي واما احد الافراد بحيث يتناول الموجودات المحققة والمقدرة
فذلك شيء اخر لا تعلق للمتن به وقوله مع حصره اي مع الايجاب الكلي اشارة الى ما سبق
من بطلان قول من زعم ان كل حكم كلي ضروري ونبه بقوله فان زدنا شيئا اخر فقد وجهنا
على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار لانه دال على ان الموجهة انما هي المطلقة
مع زيادة فالتقابل بينهما بحسب اعتبار اشتمالها على الزيادة والا فحيث وجد الموجهة
وجد المطلقة وفيما بين من المغايرة بين الضروري والدوام يعرض بان الدوام في
الكليات لا يفارق الضرورة فانه قال بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض
لا محالة وذلك زيادة تاكيد لعدم امكان كون الكلي الدائم غير ضروري ولا سيما
بلفظة بل فانها للاضراب عن الاول قوله ومثل ان يقول كل واحد مما يقال له
ج فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات لما حقق الضرورية والدائمة الذاتيين
شرع في بيان الوجودية اللادائمة والتي يحكم فيها بب لا دائما ولها اصناف فالقضية
التي يحكم فيها بب في وقت معين لا دائما مطلقة وقتية لا دائمة والتي يحكم فيها
بب في وقت غير معين لا دائما مطلقة منتشرة لا دائمة والتي يحكم فيها بب دائما ما دام ج
لا دائما وصفية لا دائمة مشتركة بين العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة و
الشيخ لم يفرق بينهما وكل واحدة من هذه الاصناف يشمل الضرورة واللاضرورة و
قول الشارح الى ما يكون الحكم فيه دائما غير مطابق للمتن لاشتراكه بين الدوام والضرورة
اللهم الا ان يعتبر اقل ما في الباب فان قلت قد سبق ان الوجودية اللادائمة
تتناول الضروريات الاربع التي منها الضرورة بشرط المحمول فلم لم يعدها من
اقسامها هنا اجاب بانه انما لم يذكر الضرورة بشرط المحمول هنا لانها داخلة
فيما ذكره من الوجوديات فان الموصوف بب في وقت معين او غيره اما ان يكون
كذلك بالضرورة او لا يكون فان لم يكن بالضرورة يكون ضروريا له بشرط المحمول
وفيه نظر لان هذا قسم من الضروري بشرط المحمول ولو كفى هذا القدر في عدم الذكر
فالاقسام الثلثة داخل بعضها في بعض بل كلها داخل في الضرورة بشرط المحمول
على طريقة قوم هو لا انما سموا ان القضايا مطلقة وممكنة وضرورية اراد

ان يعرفوا انهما بعد ان اعتقدوا ان الحكم في القضايا على الموجودات الخارجية فقالوا
المطلقة ما يشتمل على الوجود الماضي او الحال فلزمهم ان يخصوا الممكنة بالاستقبال
وذلك لانهم فهموا من الاطلاق الفعل بالقياس الى الوجود وذات الموضوع وما بالفعل
والموجود اما في الماضي او الحال واما في الاستقبال فليس الفعل بل القوة ولزمهم ايضا
ان يعرفوا الضرورة بما يشتمل جميع الازمنة لانها مغايرة للمطلقة والممكنة
فلا يختص بزمان الماضي والحال لانه الاطلاق ولا بزمان الحال والاستقبال فانه احد و
لا بواحد منها فانه يلزم ان يكون مرتبة الضرورة اقل فلزمهم ان يحكموا بشمول الضرورة
جميع الازمنة الخ وفساد هذا المذهب من وجوه كثيرة ذكر منها وجهان احدهما
ان هذه التفاسير مخرج الكلية عن ان يكون كليا فان كل ج موجود في الخارج في
وقت ما بل في سائر الاوقات بعض ج وثانيهما انه يلزم تعلق الجهة بالسور لا
بانتساب طبيعة المحمول الى طبيعة الموضوع بل على ما هو الواجب وذلك لانا لو فرضنا
زمانا لا يكون فيه حيوان سوى الانسان فيصدق ح كل حيوان انسان بالاطلاق
ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصدقان بالامكان فالاطلاق والامكان
لكلية الحكم لا لطبيعة الانسان بالقياس الى طبيعة الحيوان وهناك نظر وهو ان الجهة
بحسب السور على ما فهمه المتأخرون من كلام الشيخ اما كيفية نسبة المحمول الى كل
واحد معا او كيفية نسبته الى الكل من حيث هو كل على اختلاف الفهمين ومن البين
انه لا يلزم من ذلك المذهب او يكون الجهة كذلك لجواز ان يكون كيفية نسبة المحمول
الى كل واحد مما في الماضي والحال على سبيل البدل وتحقيق البحث انما هو في شرح المطالع
قال يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فالسالبة المطلقة الكلية
هي التي يسلب المحمول عن كل واحد من غير بيان وقت وحال على قياس الموجبة ولما
كان لا شيء من ج ب انما يفهم منه في العرف السلب الوضعي عدل عن هذه العبارة
في تمثيل السالبة المطلقة الى ما يشبه الموجب المعدول اعني قولنا كل ج ينفى عنه ب
وانما شبه بالمعدول لانه توهم ان هناك اثبات نفي ب لكل ج لكنه في التحقيق سلب
فان ينفى مشتمل على ضمير انما يقدر بعد ينفى فيكون السلب داخلا على الربط لان ذلك
الضمير هو الذي ربط الباء على كل ج وايضا ذلك المثال في قوة قولنا كل ج

لا يوجد له ب فكانه يسلب بتقدم حرف السلب على الرابط فكذلك كل ج والحاصل
ان للسالبة المطلقة صيغتين احديهما لا شيء من ج ب وثانيهما كل ج ليس هو ب والصيغة
الاولى تفيد السلب الوضعي في العرف وقوله وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من
الانسان بنائم تعليل لكون مفهوم السالبة السلب الوضعي اي لا يصح ان يقال في
العرف لا شيء من الانسان بنائم لكذب السلب الوضعي وان صدق السلب على
جميع الاشخاص كما ان قول الشيخ فانه يصح ان يقال اي عند اهل العرف كل انسان
نائم تعليل لكون مفهوم الموجبة ليس هو الايجاب الذهني والصيغة الثانية لا تفيد
السلب الوضعي بل اطلاق السلب لانها مساوية في الصورة لقولنا كل ج هو ليس ب
ولا يفيد اشتراط الوصف بمكان الايجاب واليه اشار بقوله اولى الالفاظ بهو
ما يؤدي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب عنه ب فانه موجبة معدولة
بتقدم الرابطة على السلب وليس المراد بالمساواة ههنا المساواة في العموم لان
السلب اعم من الايجاب المعدول بل المساواة في الصورة حيث وضع فيهما
كل واحد لا شيء فان لفظة كل للعموم وان سلب عنه المحمول افاد السلب الكلي وان
اثبت له افاد الايجاب الكلي على ما صرح به في الشفا قال واما في الضرورة فلا بعد
بين الجهتين فقد حصلهما مرارا اذا اطلقنا السالبة الكلية وقلنا لا شيء من ج ب نفهم دوام
السلب المحمول بدوام وصف الموضوع واذا قلنا كل ج ليس ب لا يفهم منه الا اطلاق
السلب من غير زيادة فهذان الاطلاقان متباينان في المفهوم وهما غير متلازمين فاما
في الضرورة فلا بعد بين الجهتين اي بين جهة جهة الضرورة اذا كانت كيفية لعموم
السلب في قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب وذلك لان المفهوم من كل منهما
دوام السلب بل ضروريته وهما متلازمان وان كان بينهما اختلاف في المعنى فان
قولنا بالضرورة كل ج ليس ب يفيد ضرورة سلب ب عن كل واحد صريحا و
قولنا لا شيء من ج ب لا يفيد ذلك صريحا بل من المصرح فيه انه ليس شيء من ج
وهو رفع الايجاب الجزئي يلازم السلب الكلي فالضرورة ههنا لكون السلب عاما
والحصر فان شيئا من ج ب يصدق بثبوت ب لفرد ما من افراد ج فاذا دخل
عليه حرف السلب افاد العموم لان النكرة في سياق النفي يفيد العموم ولا تعرض منه للكل

الا بالقوة وعلى هذا القياس الممكنات اذا ابهم في شئ منها الدوام كان السلب بالامكان صارفا عن مفهوم الاطلاق وهما متلازمان مع افتراقهما في المعنى كما في الضرورة بين هذا كلام الشيخ على ما يقتضيه النظر الصائب واما ما قال الشارح فانه موقوف على تقديم مقدمة وهي ان الموضع الطبيعي للجهة ان يقترن بالرابطة لانها كيفية ارتباط المحمول بالموضوع فاذا اقترنت بالسور فقد زالت عن موضعها الطبيعي فلم تكن جهة الربط بل جهة التعميم والتخصيص حتى اذا قلنا بالضرورة كل ج ب او لا شئ من ج ب يكون معناه ضرورة اجتماع افراد الموضوع في ثبوت المحمول او سلبه كان معنى قولنا كل ج ب او لا شئ من ج هو ب بالضرورة اجتماع افراد الموضوع في ثبوت المجموع او سلبه ولا خفاء في انه متى صدق ضرورة اجتماع الافراد في ثبوت او سلب صدق اجتماع الافراد في ضرورة الثبوت او السلب وبالعكس فيما ليس ب وصورة السور في قولنا بالضرورة لا شئ من ج ب وان كان منهما افتراق في المعنى فان الاول معناه ان المحمول بالضرورة مسلوب عن كل واحد من الموضوع وهو اجتماع الافراد في ضرورة سلب المحمول والثاني ضرورة سلب المحمول عن آحاد الموضوع على سبيل الجمع اي ضرورة اجتماع الآحاد في سلب المحمول ففي الاول تعلق الضرورة بكل واحد وهو يستلزم ضرورة السلب عن الكل اي كل واحد معا والثاني بالعكس هذا كلامه وفيه نظر لان الكلام اولا في مفهوم المطلقة وهذا البحث في الفرق بين جهتي الحمل والسور اجنبي عنه لا يناسبه اصلا وان كان المراد ذلك فلا بعد ايضا بين الاطلاقين لانه متى تحقق اجتماع الافراد في اطلاق المحمول تحقق اطلاق الاجتماع في المحمول وبالعكس ولا يتعين في الامكان على هذا القياس لانه لا يلزم من صدق اجتماع الافراد في امكان المحمول صدق امكان اجتماع الافراد كافراد الانسان على اشباع الرغيف قال الامام مقصود الشيخ ان لا بعد بين جهة الايجاب وهو قولنا كل ج يكون ليس ب وبين جهة الضرورة في السلب وهو قولنا لا شئ من ج ب بخلاف الاطلاق لما تقدم من ان السالبة المطلقة توهم الدوام دون الموجبة وهذا الفرق لا يأتي في الضرورة لان الضرورة لا تنفك عن الدوام وايهام الدوام حيث يعقل الا ينفك عن الدوام واعترض الشارح عليه بان الامكان ينفك منفكا عن

الدوام فيجب ان يكون سالبة موهما للدوام فيكون الامكان ملحقا بالاطلاق لا بالضرورة وقد ذكر الشيخ بخلافه وهو خطأ نشأ من ابهام العكس فان الامام لم يقل انه كلما تحقق اللادوام يوهم السلب الدوام بل قال كلما يوهم السلب الدوام تعقل الانفكاك فالسلب الضروري لو اوهم الدوام لكان بحيث تعقل انفكاكه عن الدوام وليس كذلك نعم يرد على الامام انه لو كان المراد عدم البعد بين ضرورة الايجاب وضرورة السلب لم يصح قوله فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق في اللزوم اذ لا يلازم بين ضرورتي الايجاب والسلب قوله ينبه على مواضع خلاف ووفاق اعتبار الجهة على ما فسره الشارح تخصيص للاطلاق بالافراد الخارجية الموجودة في سائر الازمنة وذلك هو المذهب السخيف واعتبار الحمل احد الضرورة والامكان والاطلاق بالقياس الى جميع الافراد الخارجية والعقلية الموجودة في سائر الازمنة ما توجيه التحقيق فيكون بين الاعتبارين مواضع وفاق وخلاف اما الوفاق فكما في بعض المواد واما الخلاف فهو ان المطلقة بحسب الجهة تفارق المطلقة بحسب الحمل في المعنى واللزوم اما المعنى فقد تبين واما اللزوم فلانه قد يصدق الاولى بدون الثانية فاذا فرض انحصار جميع افراد الانسان في الابيض صدق بحسب الجهة كل انسان ابيض بالاطلاق ولا يصدق بحسب الحمل لان الحكم فيها على الموجودات الخارجية والعقلية والانسان وان انحصرت افراده الخارجية الموجودة في الحال في الابيض الا انه ربما لا يكون افراده الموجودة في الماضي والاستقبال او افراده العقلية كذلك والممكنة بحسب الجهة ايضا تخالف الممكنة بحسب الحمل اما في المفهوم فلما سبق واما بحسب الجهة ولا يصدق بحسب الحمل كما اذا فرض انحصار اللون في البياض في زمان فقبل ذلك الزمان يصدق بحسب الجهة كل لون بياض بالامكان ولا يصدق بحسب الحمل لصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض اللون بياضا بالضرورة كافراد السواد وهذا الحكم في المثال الثالث وانما اورد في المثالين الاخيرين مادة الضرورة وفي المثال الاول مادة الامكان كذلك لان الغرض من ايرادهما الفرق بين الممكنتين لا يحصل بمادة الامكان فانه كما يصدق بحسب الصدق فقد اشار اليه الشارح بصدق قولنا في المثال المذكور كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة من حيث الحمل دون السور فهو سهو لان الموجود في الحال ان كان قيدا للموضوع فهو لا يدل على الفرق لان

لانه بما امكن بان الاختلاف في الحكم ... ات ... الشارح بعض الاحكام بانه ... لا بالحال
وكما امكن بيان الاتفاق في الجزئيات امكن بيان الاتفاق في الكليات ... في ...
وهو ان الحكم في اعتبار الجهة على الافراد الخارجية الماضية او الحال
والحمل على الافراد ومطلقا ... تم

القضية الصادقة بحسب الحمل مغايرة للقضية الغير الصادقة بحسب السور في الموضوع
وان لم يكن فيه الموضوع لم يصدق تلك القضية بحسب الحمل لان اعتبار الحمل على ما صرح به
سواخذ الموضوع اعم وكان الشيخ انما ذكر الفرق في الضرورة بحسب الصدق لتعذره
فانه متى كان المحمول ضروريا لجميع الافراد الخارجية والعقلية يكون ضروريا لجميع الافراد
الخارجية والعقلية وبيان عدم الانعكاس متعذر لانه لا يحصل الا باثبات ان الافراد
العقلية تفارق الخارجية في ضرورة الحكم **قوله** وكذلك يعلم ان كل بعض اذا كان بهذه
الصفة صدق ذلك في كل بعض الذين توهموا من الايجاب الكلي العرفي اى بحسب
الوصف متباعد والمحصل هذا النص في ان الجزئية لا يوهم ذلك فالزمهم الشيخ بان
الجزئية لما صدق فيها مجرد الاطلاق كان كل جزئية يصدق بالاطلاق لان جميع الجزئيات
متساوية في الجزئية واذا صدق كل جزئية بحسب الاطلاق صدق الكلية بالاطلاق
من غير اعتبار الدوام وكذلك في جانب السلب اى يمكن اعتبار السالبة الكلية من
غير الدوام كما في الموجبة الكلية وفيه نظر اما اولا فلانه ان اراد به امكان صدق مطلقة
كلية من غير الدوام كما في الموجبة الكلية فلا نزاع في ذلك فان الكلام في المطلقة الكلية
المستعملة في العلوم فانها توهم الدوام وان اراد لزوم صدق الكليات المطلقة بأسرها
فصدق الجزئية لانه يستلزمها والا وجب صدق الكلية عند صدق جزئية وبطلانه
ظ واما ثانيا فلان كلامه يجري في الدوام فان القائلين بان الدوام لا ينفك عن الضرورة
صرحوا بان الجزئية تنفك عنها فيقال لو كان كذلك لكان كل جزئية تنفك عن الدوام فصدق
الدوام الكلي بلا ضرورة على ان الشيخ في الجزئيات وعرض بعدم انفكاكها عنه في
الكليات فقول الشارح يريد صحة اعتبار الاطلاق شرح لقوله وكذلك حال
السلب واما قوله واعلم انه ليس اذا صدق بعض ج ب بالضرورة فقد اشار اليه
بقوله وباقي الفصل ظ فانه لما كان شارعا في بيان احكام الجزئيات بين ان الجزئية القضية
تتضادان في بعض المواد **قوله** اشارة الى تلازم ذوات الجهة المراد بذوات
الجهة موادها لان الجهة لفظة دالة عليها ويحتمل ان يقال المراد بها القضايا التي بها
ذوات الجهة فالضروري ان يكون في قوة اى يساوي لا يمكن ان لا يكون وكذلك
يساوي الممتنع ان لا يكون وبهذه طبعة الوجوب وهي متلازمة متساوية لان نقايض الامور

المتساوية متساوية وعلى هذه الطبقة الامتناع ونقايضها والى تساويها اشار بقوله
ونقيضها مقابل الضروري والامكان الذي اعتبر في هذه الطبقات لا يجوز ان يكون عبارة
عن سلب الامتناع والامكان بما لا يمكن ان لا يكون معناه ليس بممتنع ان لا يكون
وهو ممتنع ان لا يكون فلا يكون ما لا يمكن ان لا يكون لازما آخر بل المراد به ما يلازم سلب
الامتناع على ما مر وليس الامكان الخاص ملزوما لو انهم يمكن عليها من باقي الطبقات
بل لوازم اعم منها كما لا واجب ان يكون ولا ممتنع ان لا يكون وباقي الفصل غير
خفي **قوله** اختلاف القضيتين قد يكون باختلاف اجزائهما الاختلاف في الحقيقة
منها اى من الاختلافات المذكورة هو الاختلاف بالايجاب والسلب فانهما هما
اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان وباقي الاختلافات راجعة اليه اختلاف القضيتين
اما الاختلاف الموضوع او الاختلاف المحمول او الاختلاف جهة الحمل واما كان فهو
راجع الى الاختلاف بالايجاب والسلب فان اختلاف الموضوع راجع الى احدى القضيتين
مشتملة عليه والقضية الاخرى لا يشتمل عليه فالاختلاف بينهما بحسب اشتمالها على
الموضوع وسلبه وهو الاختلاف بالايجاب والسلب **قوله** والصدق والكذب
قد سمعت ان المواد ثلث ففي مادة الضرورة صدق الايجاب متعين وكذب السلب
ايضا متعين وفي الامتناع بالعكس واما في الامكان فبالنظر الى الماضي او الحال يتعين
صدقه وكذبه بحسب الامر نفسه لانه ان ثبت المحمول للموضوع كان الايجاب متعين
الصدق والسلب متعين الكذب والا فبالعكس واما القياس الى الاستقبال فلا يتعين
الصدق والكذب عند المحصل بالنظر الى الاستقبال فالجمهور على انه يتعين احد طرفيه
في نفس الامر كما سوالقياس في التحقيق زمانا لان كل حادث انما يحصل اذا حصلت سلسلة
الاستعدادات اليه ولم علمه فهو في زمان الاستقبال ان وجد علته التامة يتعين
صدق الايجاب والا يتعين صدق السلب واحد منهما يتعين في نفس الامر لكنه ليس معلوم
لنا وايضا الصدق والكذب كيفية ثابتة للقول فاذا قلنا زيد يكتب ولا يكتب
فاما ان يكون الصادق حاصلا في واحد منهما فذلك الواحد يكون في نفسه موصوفا بالصدق
فالصادق في نفسه متعين واما ان لا يكون حاصلا في واحد منهما خاليا عن الصدق والكذب
وانه محال لا يقال تعين الايجاب والسلب موقوف على وجود العلة التامة او عدمها وهي

لابد الدليل من ان الا يجوز ان يكون [illegible]
عن جانب الضرورة من الطرف المخالف [illegible]

لان الحمل راجع الى احدى القضيتين [illegible]

غير موجودة بعد ولا تعين في زمان الاستقبال وايضا تعين احدهما في زمان الاستقبال
موقوف على حضور زمان الاستقبال فهو بعد ليس بحاصر فلا تعين لاحدهما فيجب الامر
نفسه ولا يجب علينا لانا نقول اللازم من ذلك ان احد الطرفين ليس بمتعين في
الحال لا انه غير متعين في زمان الاستقبال فانه لو طابق لكان صادقا والا
لكانت كاذبا وكيف ما كانت فالتعين لم يتوقف على تعين الصدق او الكذب
بل مناط انقسام الصدق والكذب بعينه او غير عينه بحيث لا يخرجان عنهما
لانقسام الصدق والكذب فانها ان صدقت خرج الكذب عنها وان كذبت خرج الصدق
عنها قوله واقول انها تعلق بالمفردات لا شك انها تلك الامور كما يصح
اعتبارها بالموضوع كذلك يصح اعتبارها بالمحمول واقله عند عكس القضية ولا وجه لتخصيص بعضها
بالموضوع وبعضها بالمحمول وايضا يمكن ان يكون متعلقا بالحكم نفسه كقولنا الشمس
يجب عند عدم البرد ولا يجب عند البرد فان قيل لا نسلم ان هذا الاعتبار يتعلق
بالحكم بل اما بالموضوع او بالمحمول فالجواب ان تعليقه باحدهما لا بالحكم نفسه مشتمل
على تعسف عظيم لانه اذا تامل في هذا الاعتبار علم انه راجع الى نفس الحكم وايضا لكان
امكن تعليق هذا الاعتبار باحد الطرفين فلا شك في امكان تعليقه بالحكم مغايرا لتعليقه
بالطرفين وهذا القدر يحصل المطلوب اذ المطلوب جواز اعتبار تعلق بنفس الحكم ولعله
اشار بقوله والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث انها يتعلق بالحكم
... من الشروط الاختلاف في الكمية لجواز اجتماع الكليتين على الكذب والجزئيتين على
الصدق في مادة الامكان فان قلت الكليتان في مادة الامكان ههنا ... الصدق
قولنا كل انسان كاتب بالامكان مع صدق قولنا لا شيء من الانسان بكاتب
بالامكان فنقول البحث ليس عن اختلاف الجهة بل عن اختلاف الكمية فلا اعتبار للجهة
ههنا فالكليتان كاذبتان اما الاولى فلصدق قولنا بعض الانسان ليس بكاتب واما
الثانية فلصدق قولنا بعض الانسان كاتب والجهة غير معتبرة في هذا البحث كذا
قيل والاولى بيان كذب الكليتين وصدق الجزئيتين في مادة يكون المحمول فيها اعم
قوله ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي لم
الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على ما مر والمطلقة

القسمين كان نقيضها بالضرورة القسم الثالث اذ عند رفعهما تحقق ذلك القسم و
عند وجوده لم يتحقق والا لزم تداخل الاقسام المتباينة واذا تحقق فنقيض كل ج ب
بالاطلاق بعض ج ليس ب دائما ونقيض بعض ج ب ليس كل ج ب دائما بل
بعضه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي اي السالبة العرفية وفيه نظر
لان الدوام في الدائمة بحسب الذات والدوام في العرفية بحسب الوصف فهما
ليستا بمطابقتين على الاطلاق بل انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة
لكن ذلك لا يوجب المطابقة على الاطلاق وهذا النظر ضعيف لجواز ان يكون المراد المطابقة
من بعض الوجوه قوله فذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه الضرورة واخرى يعتبر
فيه اللادوام فان اعتبر فيها اللادوام يكون نقيضها احدى الدائمتين لان الاقسام
لما انحصرت في الثلثة دوام الايجاب ودوام السلب والوجود الخالي عن الدوام
والوجود اللادائمة هي القسم الثالث فيكون نقيضها احد القسمين الاخرين اما دوام
الايجاب او دوام السلب فيكون نقيضها نقيض المطلقة مع ما يشتمل المطلقة عليها
فان المطلقة الموجبة تشتمل على الوجودية السالبة بدوام السلب فنقيضها نقيض
المطلقة مع ما يشتمل هي عليها وهو دوام السلب وان اعتبر فيها اللاضرورة والمطلقة
تشتمل عليها بالضرورة الموافقة فيكون نقيضها اما دائمة مخالفة او ضرورية موافقة
فاذا قلنا بالوجود كل ج ب يكون نقيضه ليس دائما بالوجود كل ج ب بل اما دائما
بعض ج ب او ب مسلوب عنه واما النتيجة المشتملة على الضرورة فليست صحيحة
لما تقدم وما تأخر اما ما تقدم فلان القضية التي خصها الشيخ بالوجودية هي
الوجودية اللادائمة واما ما تأخر فهو ما قال الشارح ان باقي المحصورات في الوجودية
اللادائمة واذا قلنا بعض ج ب على ذلك الوجه فنقيضه لا شيء من ج دائما هو بالوجود
ب بل اما كل ج ب بل اما كل ج ب دائما او لا شيء من ج ب ونقيض قولنا ليس
بعض ج ب اي ليسه بهذا المعنى هو قولنا كل ج ب اما دائما او اما ليس دائما
واعلم ان اخذ نقيض السالبة الجزئية صواب واخذ نقيض الموجبة ليس بصواب
لان الترديد بين نقيضي الجزئيتين في كل واحد كاف على ما هو المشهور قوله
ولا يظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب يريد الفرق بين سلب الاطلاق

وللاطلاق السلب والاطلاق اما العام واما الوجودي اما سلب الاطلاق الوجودي الايجابي

فالفرق بينه وبين اطلاق السلب الوجودي ان الاول يصدق مع الضرورية الموافقة

للاطلاق في الكيف وهي الضرورية الموجبة ومع الضرورية المخالفة وهي الضرورية

السالبة لان سلب الاطلاق الوجودي اما بانتفاء الجزء الاول وح يصدق السالبة الدائمة

وهي تجتمع مع الضرورية السالبة واما بانتفاء الجزء الثاني فيصدق الموجبة الدائمة

وهي تجتمع مع الضرورية الموجبة فسلب الاطلاق الوجودي يقع على الضرورتين بخلاف

اطلاق السلب الوجودي لانه يشتمل على الثبوت بالفعل فلا يتناول الضرورة

الموافقة واما سلب الاطلاق الايجابي العام فهو يقع على الضرورة المخالفة بلا اطلاق

في الكيف وهي الضرورة السالبة لانه سلب دائم وهو يقع على السالبة الضرورية

بخلاف اطلاق السلب الوجودي لانه يشتمل على الثبوت بالفعل فلا يتناول الضرورة

المخالفة وعلى اللاثبوت بالفعل فلا يتناول الضرورة الموافقة واما سلب الاطلاق

العام الايجابي فهو يقع على الضرورة المخالفة بلا اطلاق في الكيف وهي الضرورة السالبة

لانه سلب دائم وهو يقع على السالبة الضرورة بخلاف اطلاق السلب فانه لا يقع

على الضرورة المخالفة للاطلاق في الكيف فان الضرورة المخالفة له هي الضرورة

المخالفة الموجبة ولاطلاق السالبة اعني السالبة المطلقة لا يقع عليها فقد ظهر الفرق

في الاطلاق العام والوجودي لكن مراد الشيخ ههنا الفرق في الاطلاق الوجودي

فانه قال الاول يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب وسلب الاطلاق انما

يصدق مع الضرورة الموجبة لو كان سلب الاطلاق الوجودي واليه اشار الشيخ بقوله

وقد مر بيان هذا مرة اخرى حتى قال والسالبة الوجودية الخ قوله هذا موضع نظر

وبحث لان المطلقة التي جعلها نقيضا للعرفية اما ان يكون عرفية او مطلقة عامة او

خاصة وان كانت عرفية فالمطلقات العرفية لا تتناقض لجواز اجتماعها على

الكذب حيث يكون الحكم لا دائما بحسب الوصف ايجابا او سلبا وان كانت مطلقة

عامة او خاصة فلا تناقض ايضا لجواز اجتماعها على الصدق فالجواب ان المراد لا

هذا ولا ذاك بل المطلقة الحينية قال الشيخ لما اراد ان يعين للمطلقة نقيضا من

جنسها غير المطلقة عرفية حتى يكون لها نقيض من جنسها والمطلقة الحينية نقيض لها

من جنسها لانها والعرفية داخلتان تحت المطلقة الوصفية اعني التي يحكم فيها بحسب الوصف

سواء كان في جميع اوقات الوصف او في بعضها وكان اشار بقوله حتى اذا كان

في وقت ما موصوفا بج بالضرورة او غير الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف

بب كان هذا القول كاذبا فانه يفهم منه ان كذب الموجبة العرفية انما هو بالسلب

في بعض اوقات الوصف وايضا سيقول ان الدائمة مناقضتها تجري على نحو مناقضة

الوجودية بحسب الحينية الاولى ويقرب منها وهذا صريح في ان نقيض العرفية

الاطلاق الوصفي وهذا الاطلاق الاطلاق الوصفي الحيني الذي هو نقيض العرفي

يشتمل الدوام المخالف في الكيف العرفي واللادوام كليهما بحسب الوصف مثلا

اذا كان العرفي موجبا فنقيضه حينية سالبة ومعناه السلب في بعض اوقات الوصف

فهو يتناول السلب في جميع اوقات الوصف وهذا الدوام المخالف بحسب

الوصف والسلب في بعضها دون بعض وهو اللادوام بحسب الوصف فهو اي

الوصفي الحيني اخص من الاطلاق العام بحسب الذات فانه يتناول العرفي اللادائم

المخالف وهو الحكم في جميع اوقات الوصف لا دائما بحسب الذات حتى تصدق

المطلقة العامة الموجبة مع السلب في جميع اوقات الوصف لا دائما بخلاف الحينية

وانما قيد الاطلاق العام بحسب الذات احترازا عن الاطلاق العام بحسب الوصف

فانه هو الوصفي الحيني بعينه قوله ومع ذلك فلا يعوز ما كان سائلا يقول

هب انك مهدت حيلة في المطلقات البسيطة حتى اخذت لها نقيضا من جنسها

فكيف تمهد الحيلة في المطلقات المركبة اجاب بانا لم نحتج في احد نقائض المطلقات

المركبة من جنسها فليس المراد ان كل مطلقة لها نقيض من جنسها بل ذلك في بعض المطلقات

والحيلة المذكورة كافية فيه ولئن سلمنا ولكن كما مهدنا الحيلة ثم كذلك نمهد ههنا بان

نقيم مقام الوجودية المطلقة العرفية الخاصة حتى يكون نقيضها حينية مطلقة مخالفة او

ضرورية موافقة وهذان الجوابان مستفادان من قوله ولا يعوز بالان الاعواز

في اللغة الاحتياج الى شيء وعدم الاقتدار عليه والاستغناء اما بعدم الاحتياج اليه

واما بوجود الاقتدار عليه وانما حمل العرفية الخاصة منها على العرفية اللاضرورية

لا اللادائمة بقوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت كونه ج بالضرورة

ما دام موجود الذات فهو ت وهو ط الدلالة على ذلك قوله وان كانت الحملية
ان يحمل قولنا كل ج ب انما يقصد فيه بقيد زمان بعينه هذه الجملة تخصيص موضوع
المطلقة بالافراد الموجودة في زمان معين من الازمنة الماضية او الحالة غير
كافية لجواز تعارف السلب والايجاب بالفعل على الافراد وكون الايجاب
عليها في زمان والسلب في زمان آخر نعم لو كان تعين الزمان في جانب الحمل كان
كافيا وبهذا ظهر ان قوله لان الحكم على جهات زمان ما بانها جهات وبان
بعضها ليس في ذلك الزمان بعينه محال لا يجتمعان ولا يرتفعان لا يناسب ما ذكره
الشيخ وكذا قوله وهذا ايضا يحتاج الى شرط آخر لان الزمان في المقامين لم
يعتبر في جانب الوضع بل في جانب الحمل قوله لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين
احدهما انه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم لانهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة
الكلية وكانت المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان
مالك الف لانهم اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية وكانت المادة قولنا
لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان مالك الف وهو يعكس عندهم الى
قولنا لا واحد من مالكي الف وهو بكاتب ولا يبقى الموضوع على شرطه وهو تعين
هذا الزمان لجواز ان لا يوجد في هذا الزمان من يملك الف درهم وفيه نظر لانا لا نم
ان الموضوع ليس باق على شرطه فان السالبة لا يستدعي وجود الموضوع فان
قلت مذهب القوم يقتضي ذلك فانهم خصوا السالبة المطلقة بانها التي تحكم فيها
على الافراد الموجودة في الزمان الماضي او الحال لما قال الشيخ فكذلك قولنا لا شيء من
ج ب اي من جهات زمان موجود فنقول انما الحكم على الافراد الموجودة واما الصدق فلم نو
عليها ولانه فيه سهو لان الاولين حيث سلكوا في الواجب بانه ممكن ان يكون
فيكون ممكنا ان لا يكون وقوله اكثر من لزوم انه واجب اي لما كانت المواد ثلثة
فعند ارتفاع الواحد يبقى اثنان لا واحد فقط فاذا ارتفع الامكان الخاص لزوم الامتناع
ليس اولى من لزوم الوجوب بل اللازم احدهما ومن المعلوم ان قولنا
ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب كانه يحيل ان جعل العبارة الايجابية نقيض
الممكنة لاشتمالها على الايجاب وكانت سالبة فلو جعل نقيضها موجبة توافق

النقيضان في الكيف قوله والحق انه ليس لها عكس الحق ان السالبة المطلقة
لا تنعكس لان الشيء اذا كانت له خاصة مفارقة تسلب تلك الخاصة عنه ولا يصح
سلب ذلك الشيء عن الخاصة فيصح ان يقال لا شيء من الانسان بضاحك بالاطلاق و
لا يصح سلب ذلك الشيء عن الخاصة فيصح ان يقال لا شيء من الضاحك بانسان قال الامام
لا فائدة في التخصيص بالخاصة لان بعض الاعراض العامة كالمتحرك كذلك فانه
يصدق لا شيء من الانسان بمتحرك بالاطلاق بخلاف لا شيء من المتحرك بانسان اطلاقا
اجاب الشارح بانه انما خص الانسان بالخاصة لان كذب العكس فيها اظهر واوضح
في الوضع فان قولنا لا شيء من الضاحك بانسان كاذب لصدق ضده وهو الموجبة
الكلية وقولنا لا شيء من المتحرك بانسان كاذب لصدق نقيضه وهو الموجبة الجزئية
والمنافاة اظهر منها من النقيضين لا تعال الضد على النقيض ويمكن ان يجاب عنه
بان مراد الشيخ ان السالبة الكلية لا تنعكس اصلا الى الكلية ولا الى الجزئية
يدل عليه قوله والحق انه ليس لها عكس فان النكرة في سياق النفي للعموم وذلك لا يتم
الا بالعرض قوله الا ان يوجد المطلقة اي على احد الوجهين اي المذكورين
في باب نقيض المطلقة احدهما جعل السالبة عرفية والآخر تخصيص السلب بوقت
معين واعترض بعض المنطقيين عليها لا بد ان تقرر الحجة بطريق العكس والخلف حتى يتوجه
الاعتراض فيقال الحجة اوردت في التعليم الاول هكذا اذا لا شيء من ج ب
فليصدق لا شيء من ب ج والا يصدق بعض ب ج وينعكس الى بعض ج ب
وقد كان لا شيء من ج ب او نضم نقيض العكس الى الاصل لينتج ليس بعض ب
ب ويعترض عليه بما ذكر قوله قيل على الافتراض انه عالم بيان بعد فان
الشكل الثالث لم يفد انتاجه وجوابه ان الافتراض ليس بيانا فضلا عن الشكل الثالث
فان محصله يوصف ذات الموضوع بوصف المحمول او حمل وصف الموضوع عليه
ويوصف ذات الموضوع بوصف المحمول ليس قضية بل تركيب تقييدي وكذا حمل وصف
الموضوع على ذات الموضوع ليس قضية متعارفة لا يستند عليها لمغايرة الحدين
بحسب المفهوم واتحادهما بحسب الذات وذات الموضوع مع وصف المحمول
الموضوع ليس كذلك لان تسمية ذات الموضوع به لا يجعل عنوانا لذات الموضوع فافرض

ليس الا بصرف ما في عقدي الوضع والحمل بجعل عقد الوضع عقد حمل وعقد الحمل عقد
وضع ولا تباين في حدوده بحسب المفهوم والقياس يستدعي حدودا متغايرة بحسب
المفهوم قوله فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع لما ذكر ان بيان الانعكاس
انما يتم لو لزمت النتيجة استشعر ان يقال نحن ناخذ الاصل عرفية عامة حتى ينتج
القياس حينية مطلقة فاجاب بان ذلك انما يشرع لو علم ان القياس المركب من
الصغرى المطلقة الوضعية اي الحينية والكبرى السالبة العرفية ينتج سالبة وضعية
في الشكل الاول وهو لم يعرف بعد فلا بد من الاحتراز عنه كما في الافتراض و
الحاصل ان الاصل ان كانت مطلقة لم يتم وان كانت عرفية لم ينتفع في طريق
التعليم قوله والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق فان قلت الطريق
الذي سلكه الشارح في بيان انعكاس الموجبة الحينية كنفسها افتراض ايضا فكيف
لا يفيد فنقول المراد ان الافتراض على الوجه الذي اخذه الشيخ لا يفيد وذلك ظ
هذا اذا كان الاصل عرفية عامة اما اذا كان وجوديا او عرفيا خاصا فقول الشيخ
يوهم انه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في الشفاء عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهو
يدل على انه يجوز ان لا يكون عرفيا خاصا اي لا يصدق فيه قيد اللادوام فيكون دائما
فيجوز ان يكون ضروريا فقوله اعني يكون ضروريا معناه يجوز ان يكون ضروريا لانه تفسير
لقوله يجوز ان يكون احيانا بخلاف الاصل او معناه يكون دائما والضرورة كثيرا ما تستعمل
في معنى الدوام كما استعملها في مواضع من هذا البحث على ما سيجي ولما جاز ان يكون
عكس العرفية الخاصة بخلاف الاصل لم ينعكس الى الخاصة بل لا يكون عكسها الا عرفيا
عاما اذ العكس من اللوازم واعلم ان هذا النقل من الشيخ ليس على ما ينبغي لان
محصل كلامه في الشفاء ان الدائمة والعرفية العامة والعرفية الخاصة سواء قيدت
باللادوام او اللاضرورة اذا كانت سالبة كلية تنعكس كنفسها في الكم واستدل
عليه بانه اذا صدق لا شيء من ج ب فلا شيء من ب ج والا فبعض ب ج فبعض
ج ب وقد كان لا شيء من ج ب هف ثم قال فهذا العكس يجوز ان يكون كالاصل
فانه كما يصدق لا شيء من الابيض باسود ما دام اسود وكما انه يصدق لا شيء من
الحيوان بحجر ما دام موجودا وكذلك لا شيء من الحجر بحيوان ما دام موجودا فحكم الاصل

العكس في احكامه ولا يخفى على المتامل ان معنى هذا الكلام ان السالبة الكلية اذا كانت
دائمة او عرفية عامة تنعكس كنفسها في الجهة بعدم الانعكاس كالاصل حيث السالبة خاصة
والانعكاس حيث السالبة دائمة او عرفية فلم يبق ان عكس العرضية الخاصة يجوز
ان يكون كالاصل على ما نقله المحقق ثم العرضي لا يخالف لان قول الشيخ على هذا ايضا
يدل على ان العرفية الخاصة لم ينعكس الا عرفيا عاما وقال صاحب البصائر العرفية الخاصة
تنعكس كنفسها فان لم يصدق العرفي المقيد باللادوام صدق دائما وينعكس الى نقيضه
وقد كان لا دائما هف مثلا اذا صدق لا شيء من ج ب ما دام ج لا دائما صدق
لا شيء من ب ج ما دام ب لا دائما والا لصدق لا شيء من ب ج ما دام ب دائما وينعكس
الى لا شيء من ب ج ما دام ج لا دائما صدق لا شيء من ب ج ما دام ب لا دائما
هف وفيه نظر لان العكس مقيد باللادوام في الكل وهي موجبة كلية مطلقة عامة فمتى
لم يصدق صدق نقيضها وهو سالبة جزئية دائمة وهي لا تقبل العكس فاللازم لا شيء
من ب ج ما دام ب دائما في البعض وهو لم ينعكس الى لا شيء من ج ب ما دام ج
دائما وقال من تاخر عنه زمانا انه لا ينعكس الا عرضا عاما لصورة البعض وقال
آخر يجب ان لا يكون البعض عرضا خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصائر
فانه لو لم يصدق في العكس اللادوام في البعض صدق الدوام في الكل ينعكس
الى دوام الاصل فلما افترق الاقوال فمحصلها قولان احدهما الانعكاس الى العرفي
العام وثانيهما الانعكاس كنفسه في الجهة اراد الشارح ان يجمع بين القولين فقال
لا خفاء في انه لا يمكن في العكس حفظ كمية الاصل وحفظ جهته معا لان اللادوام لا
ينعكس كنفسه فلا يبقى الا ان يحافظ على الكمية او على الجهة فان حوفظ على الكمية لم ينعكس
الا عرفيا عاما وان حوفظ على الجهة لم ينعكس الا عرضا خاصا جزئيا فههنا ثلثة امور
الاول انها ينعكس في الجهة الثاني ان العكس يحفظ الجهة جزئيا الثالث انه
لا يحفظ الجهة ولا يصدق الكلي في العكس الا عاما واشار الى الاول بقوله اما الانعكاس
فلان الاصل يتعين وهو ظ والى الثاني بقوله واما انحفاظ الجهة في البعض وتقريره
ان ذات ج ليس ب ج بالفعل والا لكان ب ج دائما فليس ب دائما وقد كان لا دائما
هف وذات ج ب في بعض اوقات كونه ليس ب ج والا لكانت ليس ب في

جميع اوقات كونه ليس ج وهو ليس ب في جميع اوقات كونه ج فيكون ليس ب
لا دائما واذا صدق على ذات ج انه ب وليس ج وصدق عليه انه ج فبعض
ب ليس ج ما دام ب لا دائما وهو المط واعلم ان هذا العكس انما يتبين بثلث مقدمات
وهي ان ههنا ذاتا وهي ج و ب بحكم لا دوام الاصل وليس ج ما دام ب لانها
ليس ب ما دام ج فليس ج ما دام ب والا لكان ج في بعض اوقات كونه
ب فب في بعض اوقات كونه ج وقد كان ليس ب في جميع اوقات كونه ج
هف واذا صدق على تلك الذات انها ب وليس ج ما دام ب و ج بالفعل
صدق بعض ب ليس ج ما دام ب لا دائما وهو المط وعند هذا ظهر ان المقدمتين اللتين
ذكرهما الشارح وهما ان ذات ج ليس ج لانه ب في بعض اوقات كونه ليس ج
لا دخل لهما في اثبات المط وقد ذكر ما لا ينبغي وترك ما ينبغي والى الثالث اشار بقوله
واما احتمال العموم اي واما احتمال ان يكون العكس الكلي عرفيا عاما لا خاصا فلان ب محمول
على الذات الموصوفة بج حملا ايجابيا بحكم لا دوام الاصل والمحمول يحتمل ان يكون اعم
من الموضوع فاذا كان ب اعم من ج كان هناك ذات يصدق عليه ب ويكون ج
مسلوبا عنه دائما فلا يصدق لا شي من ب ج ما دام ب لا دائما مثلا الساكن
في المثال المضروب لما كان اعم من الكاتب فان من ذوات الساكن ما يسلب
عنه الكاتب فلم يصدق لا شي من الساكن بكاتب ما دام ساكنا لا دائما وفي قوله
فيكون شي ما آخر يوصف بب ولا يحمل عليه تلك الذات اصلا ويكون لا محالة
تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشي مسامحة لان الذات لا يعتبر في الحمل
بل في المحمول هو مفهوم ج فالواجب ان يقول فيكون شي ما آخر يوصف بب ولا
يحمل عليه ج اصلا فيكون ج ضروري السلب عن ذلك الشي ثم فرق بين العرفي
العام الكلي الذي هو الاصل وبين العرفي الكلي الذي هو العكس فان العرفي العام مطلقا
يصدق على الاحتمالات السبعة المذكورة واما العرفي الذي هو العكس لا يصدق
الا مع الاحتمالات الاربعة ولا يصدق اذا كانت قائمة في الكل او ضرورية
في الكل او دائمة في البعض وضرورية في البعض لوجوب اللادوام في البعض واما
على الوجه الثاني واما على من الراويتين الاخيرين فتقريره ان يقول لا شي من [illegible]

الزمان الفلاني ب في ذلك الزمان ينعكس الى لا شي من ب ج في ذلك الزمان
اذا لم يتقيد الموضوع بالعكس بالزمان الذي قيد به موضوع الاصل فانه لو قيد به لم ينعكس
على ما مثل فيه بمالك الف وقد وفيه نظر لان الزمان المعين ان لم يعتبر في جانب
الحمل ينعكس ولا احتياج الى اعتبار الزمان في جانب الوضع لتمام الدليل المذكور فيه
قوله الكلية الموجبة في المطلقات الموجبة المطلقة العامة الكلية لا تنعكس
كلية ولا مطلقة لا ضرورية بل جزئية ومطلقة عامة لان عقد الوضع في الاصل
بالفعل وعقد الحمل ايضا بالفعل فاذا بدلنا عقد الوضع بعقد الحمل صار جهة الوضع
جهة الحمل وبالعكس فيصدق العكس مطلقة عامة وزعم الامام انها تنعكس ممكنة لان الضرو
اخص من المطلقة وهي تنعكس ممكنة فاذا كان انعكاس الاخص الى الممكنة فالاعم بطريق
الاولى وسيجي تحقيق الحال في ذلك قوله فان كان الكلي الجزئي
الموجبات من المطلقات التي لها من جنسها نقيض اي لو كانت المطلقة الموجبة عرفية لكن
بيان انعكاسها من طريق نقيض العكس فانها تنعكس الى موجبة جزئية حينية والا لصدق
نقيضها سالبة كلية عرفية عامة وتنعكس الى ما ينافي الاصل او نقضاده والوجه في
فاية القيد وان كان الطريق مشتركا بين ما اذا كانت القضية عرفية واما اذا
كانت مطلقة عامة انه لو بين عكس الموجبة المطلقة بانعكاس السالبة الدائمة كنفسها
فان كان بيان انعكاس السالبة الدائمة بانعكاس الموجبة المطلقة لزم الدور وان
كان بطريق آخر كالافتراض والخلف لزم سوء الترتيب لان انعكاس السالبة
الدائمة لم يتبين بعد وهذا بخلاف الموجبة العرفية فانه لما سبق ان السالبة العرفية
تنعكس كنفسها فلو بين انعكاس الموجبة العرفية بذلك لم يلزم لا الدور ولا سوء
الترتيب لكن يمكن ان يقال على هذا انعكاس السالبة الدائمة ايضا تبين اذ عند
الشيخ ان السالبة الدائمة مطابقة للسالبة العرفية وحيث تبين انعكاس السالبة
العرفية كان انعكاس السالبة الدائمة ايضا مبينا فلو بين انعكاس الموجبة المطلقة
به لم يلزم احد الامرين واعلم ان الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس لان الخلف مبني
على نقيض المط المعين اي الخلف مبني على اخذ نقيض المط لو تعينه وغاية ما في الباب ان
المطلوب صدق المط فهو لا يدل الا على صدق قضية مع الاصل بطريق اللزوم

اما انه يتبين المط اى ان تلك القضية عكسه فلان المعتبر فى العكس احض القضايا اللا
بطريق التبديل كان الخلف يفيد بصدق العكس الذى هو احض كذلك يفيد العلم بما
يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه قوله فى عكس الضروريات
ولكن اثبت ذلك بالافتراض فيه نظر لان الافتراض انما بعد فرض نقيض العكس مطلقة
فلا يكون طريقا آخر غير ما ذكرناه اولا لانه هو طريق عكس نقيض العكس بلا فرق واما حل
فرض نقيض مطلقة ه فالافتراض لا يعطي الا بعض ج ب بالامكان ب وهو لا يناقض لا شىء
من ج ب بالفعل ب لجواز ان يكون الشىء مسلوبا عن كل افراد الاخص ثابتا لبعض افراد
الاعم قوله فعكسها اذن الامكان الاعم الحق ان الموجبة الضرورية تنعكس مطلقة
وصفية لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وثبوت وصف الموضوع له
فى الجملة فاجتمع وصفا الموضوع فى بعض اوقات ثبوت وصف الموضوع وهو المط
وقد زعم انها تنعكس ضرورية لو انعكست الى غير الضرورى وغير الضرورى اولى
بان ينعكس الى غير الضرورى فيكون الاصل وهو غير الضرورى غير ضرورى هف
رد الشيخ عليهم بان عكس الضرورى قد يكون ممكنا كما فى الضاحك والانسان وانما قال
ان عكسها الامكان الاعم لان المقصود لما كان رد مذهب اولئك القوم زعم امكان
العكس لانه ابعد عن مطلوبهم وايضا صورة النقض التى ذكرها لم يدل الا على انعكاسها
ممكنة عامة واما انعكاسها الى المطلقة العامة او الحينية فيحتاج الى بيان آخر فاقتصر
على الامكان اذ فى ذلك كفاية قال الامام ذكر فى الشفاء العكس مطلقة عامة والحق
ما فى هذا الكتاب لان العكس قد يكون ضروريا وقد يكون ممكنا لم يدخل فى الوجود اصلا
مثل ان لا يكون بعض الناس كاتبا مدة وجوده والمشترك بين الضرورى والممكن الخاص
الممكن العام لا المطلقة العامة وفى جوابه مناقشة قوله ولا يلتفت الى
تكلفات قوم قالوا يصدق كل حيوان فهو نائم من جهة انه نائم بالامكان وعكسه
الى قولنا بعض النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان لان حيوانية النائم من جهة
ما هو نائم حتى يكون ضرورية له وجوابه ان قيد من جهة ما هو نائم فى العكس اما ان يعتبر بحيث
يكون جزءا من المحمول فلا يكون للقضية عكسا لانه فى الاصل قيد المحمول واما ان يعتبر
بحيث جزء من الموضوع فلا نم صدق العكس لان النائم من جهة ما هو نائم ليس الا نائما

لا حيوانا ولا غيره وهو ضعيف اما اولا فلان النائم من جهة ما هو نائم اذا حمل فى الاصل
على كل حيوان فلا بد من جهة جعله وصفا عنوانيا لبعض الحيوان ضرورة ان ما يحمل بالايجاب
على شىء يوصف به واما ثانيا فلان النائم من جهة انه نائم وكل نائم حيوان فالنائم
من جهة انه نائم حيوان فيسقط المنع والحق فى الجواب ان لا نم صدق قولنا بعض
النائم من جهة انه نائم حيوان بالامكان الخاص بل بالضرورة قوله وذلك
لان العقل اما ان لا يحتاج القضايا اما ان يكون تصور اطرافها كافيا فى حكم العقل
اولا فان كان كافيا فهى الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج امر ينضم الى العقل
وتعينه على الحكم او يحتاج الى امر ينضم الى المحكوم عليه اى الى القضية او يحتاج اليهما
وانما فسرنا المحكوم عليه بالقضية لانه لولا ذلك لم ينحصر القسمة لجواز احتياجها الى
امر ينضم الى المحكوم به او الى النسبة بينهما والاول هو المشاهدات لاحتياجها الى ما
ينضم الى العقل وهو الاحساس والثانى ما يحتاج الى ما ينضم الى القضية ويكون له دخل
فى تحقق الحكم يكون مبادى تلك القضية فلا يخ اما ان يكون مبادى القضية لازمة لها
او غير لازمة فان كان لازمة فهى قضايا قياساتها معها فانها قضايا متى تصور
اطرافها يحصل عند العقل قياس مرتب منتج لها وان كانت غير لازمة فلا يخ
اما ان يكون حصول تلك المبادى بسهولة او بصعوبة فان كان حصول المبادى بسهولة
فهى الحدسيات لان مباديها يقع فى العقل دفعة وينساق الذهن منها اليها بلا
طلب واكتساب وان كان حصول المبادى بعسر فهى النظريات وليست من
المبادى وفى قوله لا ان يكون يحصل ذلك الشىء بالاكتساب اولا يكون مسامحة
الحدسيات لا اكتساب فيها لكن المراد ما ذكرناه والثالث اما ان حصوله بالاخبار
فهى المتواترات وفى نسخة بالاحساس والمراد احساس السمع واما ان لا يكون وهى المجربات
وكل منهما يحتاج الى ما ينضم الى العقل وهو استماع الاخبار فى المتواترات وتكرار
المشاهدة فى المجربات والى ما ينضم الى تلك القضايا وهو القياس الخفى كما يقال
لو لم يكن كذلك لما كان دائما او اكثريا فهذه ستة اصناف وانما قال فى الثلثة
وملحقها لان الحدسيات تشبه المجربات والمتواترات تشبه المشاهدات و
القضايا التى قياساتها معها تشبه الاوليات قوله استفادة العقل

الاحساس تجربيات ذلک الحکم ای اذا وقع الاحساس بثبوت محمول لجزئيات
موضوع حصل عند العقل حکم کلی لا بسبب افادة الحس ذلک لان الحس لا يعطی الا احکاما
جزئية ولا سبيل له الا الى ادراک ان هذه النار فی هذا الوقت بل الحکم الکلی انما يحصل
بطريق آخر فلعل تلک الاحساسات الجزئية بسبب استعداد النفس لقبول ذلک
العقد الکلی من المبدأ الفياض کما فی المجربات ولهذا قال وهی تجری مجری المجربات
من وجه فان قلت الاحساسات الجزئية کيف يتأدی الی اليقين وهی لا يطابق
الواقع کرؤية البعيد صغيرا والصغير فی الماء کبيرا فنقول الاحکام الحسية انما يتأدی
الی العقد الکلی ان کانت صائبة وانما يکون صائبة اذا ساعد عليه العقل فلولا فضل
العقل وتمييزه بين الحق والباطل لاختلط الصواب بالغلط قوله ... المجربات
يحتاج الی امرين عسی سائل ان يقول ليست التجربة الا مشاهدات متکررة کما ان
الاستقراء ايضا مشاهدات متکررة فکيف افادت التجربة اليقين دون الاستقراء
فالجواب انه اذا تکرر المشاهدات علی وقوع شیء وعلم بالعقل انه ليس اتفاقيا اذ
الاتفاقيات لا يکون دائمة ولا اکثرية کانت مفيدة لليقين وان لم يعلم ذلک
واستدل بمجرد المشاهدات الجزئية بدون ذلک القياس علی الحکم الکلی کان استقراء
ولا يفيد اليقين قوله وقد يضاف اليه احوال المهية جواب لسؤال هو انا لو
فرضنا شخصا من بلاد الزنج ولم يتکرر علی حسه مولود الا اسود فهل يفيد ذلک
الاعتقاد بان کل مولود اسود اولا فان لم يفد فما صار تکرره مفيدا وتکرر لا يفيد
وان افاد کانت التجربة خطأ او زوال الوثوق بها اجاب بان التجربة اذا کانت
مقرونة بهيئة کما فی المثال المذکور کانت التجربة فی ناس سود فی بلاد مخصوصة لا
يعطی حکما کليا مطلقا بل مقيدا بتلک الهيئة وح لا يتطرق الخطأ الی الحکم الا ان
الهيئة ربما يقارن الحکم بالذات ای يکون له دخل فی ثبوت ذلک الحکم وربما
يقارنه بالعرض بحيث لا يکون له مدخل فی ثبوته وتقييد الحکم يجب ان يکون بالاولی
بالثانية ... اعنی تکرار المشاهدات لا القياس فانک اذا شاهدت اختلاف
تشکل القمر عند اختلاف اوضاعه من الشمس وضممت اليه القياس وهو ان ذلک لو
کان اتفاقيا لما کان دائما عرفت ان نوره مستفاد من الشمس والحدس هو تمثل

المبادي

238

المبادي المترتبة للمطالب فی النفس قوله وقد لا يکون کالامارات لا يريد بذلک
ان التواتر يحصل بمجرد الاخبار الکثيرة والاخری يجب انضمام القرائن والامارات
معها ولهذا لا ينحصر مبلغ الشهادات فی عدد معين فربما يکفی مع الامارات
القوية عدد کثير وربما لا يکفی فی حصول الجزم التام عدد غير ... قوله واما المشهورات
من هذه الجملة فيها ايضا من هذه الاوليات المشهورات هی قضايا يعم اعتراف
الناس بها وهی اما اليقينيات کالاوليات وغيرها لکن لها اعتباران احدهما
من حيث انه يعترف بها عموم الناس وکونها مشهورات بهذا الاعتبار وثانيهما
من حيث انها يحکم به محض العقل ويجب قبولها وبهذا الاعتبار هی يقينيات واما
غير يقينيات وهی التی يتوقف العقل الصرف فی الحکم بها لکن لعموم الناس
اعتراف بها وهی آراء محمودة وربما يخصص باسم المشهورات وقول الشارح والآراء
المحمودة هی ما يقتضيه المصلحة العامة والاخلاق الفاضلة خلاف کلام الشيخ وتخصيص
بلا مخصص فالمشهورات تقال بالاشتراک علی ما يعم اعتراف الناس بها وهی متناول
لليقينيات وغيرها وعلی الآراء المحمودة اطلاق اسم المشهورات عليها اولی
لان مناطها والعمدة فيها الشهرة وعموم الاعتراف والشنيع فی مقابلة المحمود کما
ان الکاذب فی مقابلة الصادق والصادق غير المحمود وکذلک الکاذب غير الشنيع
اذ رب محمود شنيع وکاذب حق فالمشهورات اما من الواجب قبولها او من
التأديبات التی يکون الصلاح فيها کقولنا العدل حسن والظلم قبيح وما يطابق عليه
الشرايع کقولنا الطاعة واجب واما خلقيات وانفعاليات کقولنا کشف العورة
قبيح او مراعاة الضعفاء محمودة واما استقرائيات کقولنا تکرار العمل ... ودفع
المضرة واجب وايضا المشهور اما مشهورات علی الاطلاق واما بحسب صناعة کقولنا
التسلسل باطل وارباب ملة کقولنا الربوا حرام فان قلت ح لا يکون من المشهورات
لانها هی التی يعترف بها عموم الناس فنقول الناس اما جميع افراد الانسان وهی
المشهورات علی الاطلاق او جميع افراد طائفة وهی المشهورات عند الطائفة
... القضايا الوهمية الوهميات قضايا کاذبة يحکم بها الوهم فی غير
المحسوسات فان الوهم تابع للحس لا يدرک الا المحسوس وان ادرک غير المحسوس فلا يدرک

الا على نحو المحسوس فيحكم عليه باحكام المحسوسات فيغلط في حكمه فان قلت الحكم
على شيء بامر يتوقف على ادراكهما فاذا لم يكن الوهم مدركا للمجردات فكيف يحكم عليها
وايضا المحمولات في القضايا لا بد ان تكون كلية والوهم لا يدرك الكليات فكيف
يحكم بها قلت الحاكم والمدرك بالحقيقة النفس والوهم والعقل آلتان لها في الحكم و
الادراك الا ان الوهم يسدد العلاقة فالنفس تستعمله في غير المحسوسات استعمالها اياه
في المحسوسات فيقع في الغلط ويعرف كذب الوهم بان يساعد العقل في مقدمات
تنتج نقيض حكمه مثلا يحكم بان كل موجود محسوس ويسلم ان للمحسوسات مبادي وان
المحسوسات مبادي قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا وكذا
يسلم ان الوهم نفسه وافعاله موجودة وغير محسوسة واذا وصل الى النتيجة امتنع عن
قبولها ومن دفع عن قضاياه الوهمية لا يعاود نفسه حيث صارت معتادة له
ابد الاعتياد [illegible] ان الظن يطلق على المعنيين الاول على مقابل اليقين وبهذا
المعنى يشتمل الاعتقاد والجهل المركب والظن الصرف الثاني على غير الجازم الراجح
وهو الظن الصرف قوله اما المشبهات فهي قضايا تشبه الاوليات او المشهورات
والتي تشبه الاوليات تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات تقع في المشاغبات
وهي الاشتباه على تاويل المشابهات اما من حيث اللفظ او حيث المعنى الذي من جهة اللفظ
ستة اقسام اما في اللفظ المفرد او في اللفظ المركب والذي في المفرد ثلثة لانه اما ان
يكون من مادة اللفظ او صورته او عوارضه اما الذي يكون من المادة فانما يكون
بحسب اختلاف معاني اللفظ اختلافا ظاهرا كما اذا كان اللفظ مشتركا كاشتراك
العين بين الباصرة والينبوع او اختلافا خفيا كما اذا كان حقيقة في بعضها ومجازا في
البعض الآخر كالنور فانه حقيقة في الكيفية المبصرة مجاز في الحق واما الذي من
الصورة اي الهيئة التصريفية فكاشتراك المضارع والفاظ العقود واما الذي
من العارض فكالاعراب والاعجام والتشديد والتخفيف والذي في المركب ايضا
ثلثة لانه اما في نفس التركيب كما في وجود المركب وعدمه فيظن المركب غير مركب
كما يقال الخمسة زوج وفرد فيظن عدم التركيب فيعتقد انه كون الخمسة موصوفة بالزوجية
والفردية او يظن غير المركب مركبا كما يقال زيد شاعر طبيب ماهر فيظن التركيب

فيعتقد انه شاعر ماهر واما الاشتباه من جهة المعنى فاما ان يتعلق بالقضايا المفردة او
المركبة والاول اما ان يتعلق بطرفي القضية او بالنسبة بينهما وهو اعتبار الحمل او ما اخذ طرفيها
وهو اخذ غير الطرف طرفا كاخذه ما في العرض مكان ما بالذات وانه في اربعة اقسام
سيجي ذكرها في المنطق قوله وبعده الشروع في التركيب الثاني لينتج الحجة تركيب
اولا من المفردات وهي الموضوعات والمحمولات وثانيا من القضايا المركبة
من المفردات تركيب لها اول وقد فرغ عنه بالابحاث المتقدمة فقد شرع في التركيب
الثاني فقوله ولا يكون في حكمها اي لا يكون في حكم قضية واحدة احتراز عن الشرطية
فانها مركبة من القضايا لكنها في حكم قضية واحدة والقضايا ثلثة اقسام احدها يرجع
فيها الى التسليم والقبول اي يسلم ويقبل ولا يمنع اصلا كالاوليات وثانيها لا ير
فيها الى التسليم والقبول اصلا وهي المطالب الكسبية وثالثها ما يرجع فيها الى التسليم
والقبول لكن اذا التفت الى الحق لا يرجع فيها اليه كالمشهورات والمقبولات
فانها وان يطلق بحسب الشهرة والاعتقاد ولكن اذا رجع الى النظر اليها ولوحظت بالعقل
الصرف لم تسلم والاول لا يطلب بالحجة بخلاف الاخيرين فما يحتاج عليه اما شيء لا
رجوع فيه الى القبول والتسليم كالنظريات او شيء يرجع فيه اليهما كالمشهورات واضرابها
ما يحتاج ثلثة لا بد ان يكون بين الحجة والمحتج عليه تناسب والا لامتنع استفادته
منه وح اما ان يشتمل احدهما على الآخر او لا فان اشتمل فالمشتمل ان كان المطلوب فهو الا
اذ المطلوب كلي انما يثبت بتحقق الحكم في جزئياته والكلي يشتمل على الجزئيات كقولنا كل حيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ فانه يستفاد من ثبوت الحكم في جزئياته التي تتبع الا
فيها وان كان الحجة فهو القياس مر ذلك ط وان لم يشتمل احدهما على الآخر فلا بد ان يكون
هناك ثالث يشتمل عليهما والا لم يكن بينهما تناسب مفيد للعلم بالمطلوب وهو التمثيل فان
العلة الجامعة يشتمل على حكم الاصل وهو الحجة وعلى حكم الفرع وهو المطلوب وانما قال
اصناف الحجة دون انواعها لان الحجة الواحدة قد يكون قياسا واستقراء باعتبارين
كالقياس المقسم وقد يكون قياسا وتمثيلا باعتبارين كما في بعض التمثيلات وهو ما اذا
كان العلة قطعية فح يكون احدهما معنى القياس هكذا كلما تحققت العلة تحقق في
الفرع لكن العلة متحققة في الفرع فيتحقق الحكم فيه فعلى هذا يكون ذكر الاصل حشوا فقوله ولنوع

من التمثيل عطف على قوله كالقياس المقسم الا ان هذا التشبيه بجزئي وذلك تشبيه بكلي كانه
قال الحجة قد يكون قياسا باعتبار واستقراء باعتبار كما قد يكون قياسا باعتبار وتمثيلا
باعتبار والمراد بالمثال في قوله ذكر المثال حشوا هو الاصل لا الفرع فان التمثيل مثالا
كما يقال الجسم مؤلف فيكون محدثا كالبيت لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يفيد
الا الاستقراء التام والتمثيل بتقلبه لم يصدق على القياس وفسر الامام ما مع التمثيل
بنته قوله الاستقراء والقياس اذا حمل على كلي لوجوده في جزئيات الثاني فان
جعلنا الكلي الاول اكبر والثاني اوسط والجزئيات اصغر كان قياسا وان جعلنا الكلي
الثاني اصغر والجزئيات اوسط فهو استقراء والقياس والاستقراء يختلفان بحسب
تناول الاصغر والاوسط يظهر من المثالين المذكورين وهو التلازم وجودا وهو وجود
الحكم عند ثبوت المعنى الجامع والتلازم عدما وهو عدم الحكم عند عدم الجامع فان
كان التلازم من جنسين لم يفد وان كان كليين فلو اقتضينا عليه الجامع للحكم
لاقتضينا عليه الحكم للجامع لان كل واحد منهما تلازم الآخر وجودا وعدما فيكون كل
واحد منهما علة الآخر وهو ح ومع ذلك لا فائدة لعدم النزاع في تحقق الحكم في الفرع
ح وايضا الاستدلال دوري لتوقف كلية التلازم على ثبوت الحكم في الفرع لثبوت
المعنى فلو اثبت الحكم في الفرع بالتلازم الكلي لزم الدور قوله وقد يعد الدال
على الجنس بالاشتراك والثاني في حد ما هو كذلك اي لما كان القول المسموع والمعقول
كان القياس يقال عليهما جاز ان يذكر في حده وانما احتيج الى ذلك لان القياس المعقول
يكفي اذا كان النظر برهانيا والاربعة الاخرى فهي محتاجة الى القياس المسموع قوله
ويفرق بين ما يلزم عنها جواب سؤال وهو تعرض لمقدمات ممكنة فانه لا يلزم منها ضروري
والجواب ان المراد اللزوم الضروري لا اللازم الضروري قوله وهذا والفاضل
الشارح اورد ههنا اشكالين لما ذكره وان القياس الاقتراني لابد من امر مشترك
هو الحد الاوسط ورد وان القياس قد ينتج بلا تكرر حده وقد لا ينتج مع تكرر الحد اما الاول
فكقولنا آ مساو لب وب مساو لج ينتج آ مساو لج وكقولنا الدرة في الحقة والحقة
في البيت ينتج ان الدرة في البيت واما الثاني فكقولنا الانسان حيوان والحيوان
جنس لا ينتج ان الانسان جنس واجيب بان الحيوان الذي حمل عليه الجنس غير الحيوان

المحمول على الانسان لان الحيوان الذي حمل عليه الجنس هو الحيوان بشرط ان لا يكون معه غيره وذ
صورة عقلية مجردة والمحمول على الانسان هو مطلق الحيوان الذي لا شرط فيه اصلا فلم
يتكرر فيه الوسط وهو ضعيف من وجوه الاول ان الحيوان الذي حمل عليه الجنس لو كان
غير محمول على الانسان وغيره فلا يكون محمولا على شيء من الحقائق اصلا فضلا عن
ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق فلا يكون جنسا فالحيوان الذي حمل عليه
الجنس لا يكون جنسا وانه ح الثاني ان الشيخ صرح بان الحيوان بشرط لا شيء ليس بجنس
بل مادة فكيف يحمل الجنس الثالث ان الحيوان بشرط لا شيء لما كان جزء النوع يكون
متقدما على النوع في الوجود لتقدم الجزء بالضرورة فلا يكون الفصل مقوما له اذا
مع النوع في الوجود لانه الجزء الاخير له وما مع الشيء لا يقوم ما قبله فيلزم ان لا يكون
جنسا الرابع ان الجنس لو كان هو بشرط لا شيء وهو جزء الماهية كان جنس الجنس للجنس
سابقا عليه في الوجود فيكون ثبوت جنس الجنس للنوع اقدم من ثبوت الجنس له
وقد ابطله الشيخ في الشفاء اجاب الشارح عن الاشكال الاول بان المساوي للمساوي
لج ان لم يغاير قولنا مساو لب فلم يكن قياسا لان النتيجة تعينها النتيجة الاولى
وان غايرها فيكون في قوة قولنا آب وب ج فلم يكن قياسا والمساوي لب
مساو لمساوي لج فآ مساو لمساوي لج والحاصل ان قياس المساواة لا ينتج بالذات بل فيه
فالذي ما هو في البيت انما يصح على ما نقله الامام ذكر البعض قياس المساواة بالنسبة
الى نتيجتين وقولنا آ مساو لج والمثال الثاني نسبة قياس المساواة بالنسبة الى هذه
النتيجة الا انه يمكن ان يتوصل اليها ايضا باضافة مقدمة اخرى وهي قولنا مساو
لمساوي لج وعن الثاني ان الحيوان المقول على الانسان هو الحيوان من حيث هو والحيوان
الموضوع للجنس هو الحيوان بشرط العموم فلا حد اوسط ههنا قوله ومن المحمول
على الانسان فقط اي لا يفهم منه ان الحيوان محمول على الانسان غير محمول على غيره بل
المراد انه محمول على الانسان من غير اعتبار شرط ولما كان هذه العبارة احتملت
خلاف المراد غيرها الى ما لا يحتمل خلافه وهو الاصوب وفيهما نظر اما الاول فلان من
نعقل مقدمتي قياس المساواة نعقل جزما ان آ مساو لمساوي لج وان لم يخطر بالبال تلك
المقدمة الاجنبية فالاستلزام ثم ليس بتلك الواسطة على ان الترديد من الاتحاد

في المفهوم والتغاير قبيح لان الاول ضروري الامتناع ويمكن ان يقال الثاني ايضا ملزومه
مساو له فجاز ان يراد به مفهوم المساوي له مجازا ولا يراد به مفهومه الحقيقي وح
يغاير مفهوم المساوي له فالترديد بين المفهومين المجازي والحقيقي ولا يفيد [illegible]
الثاني فلانا ناخذ الجنس جنسا طبيعيا وطبيعة الحيوان من حيث هي الجنس
الطبيعي فيتكرر الحد الاوسط على ان الاشكال ظاهر الاندفاع ولانهم ما ادعوا ان
الانتاج لم يحصل بدون تكرر الاوسط ولا برهان لهم دال على ذلك بل المراد
انهم انما ضبطوا القياس واثبتوا احكامه حيث تكرر الاوسط واما اذا لم يتكرر لم
يدخل تحت الضبط وهو لا ينافي الانتاج في بعض الصور وايضا تكرر الوسط اذا
كان شرطا في الانتاج فهو غير كاف فيه حتى اذا تكرر الوسط لم يكن بد من الانتاج
فلا يرد النقض بقولنا الانسان حيوان والحيوان جنس لانتفاء شروط آخر وهو كلية
الكبرى قوله اعتبر ذالهم بوجهين احدهما البعد عن الطبع فان النظم الطبيعي
هو الاول اذ الذهن ينتقل من موضوع المط الى الوسط ومنه الى المحمول والرابع
مخالف له في كلام المتقدمتين والوسط على طرفي القياس فلينتقل الذهن فيه من الاوسط
الى الاصغر وينقطع ثم ينتقل من الاكبر الى الاوسط فيتحير في الاندراج والانتاج و
ثانيهما اشتماله على كلفة متضاعفة لاحتياجه الى عكس المقدمتين قوله واما
في الضروب التي يرتد بقلب المقدمات اي بتبديل الصغرى بالكبرى اذ الشكل
الرابع يرتد الى الشكل الاول تارة بتبديل المقدمتين واخرى بعكسهما فان من
الطالب ما يحصل من المقدمات المرتبة على هيئة الشكل الرابع فلم نظم القياس
على نهج الشكل الاول كان اللازم عكس المط ويعبر عن النظام الطبيعي والاكبر في قوله
هو اكبر ضروب الشكل الاول مستدرك لان جميع ضروبه كلية اللهم اذا اعتبر الجانب
[illegible] الاول كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اذا كانت الصغرى
سالبة ممكنة او وجودية لا دائمة منتج ان السالبة الممكنة يلزمها موجبتها وموجبتها
منتج فيكون سالبتها منتجة لان لازم اللازم لازم فيقال متى صدقت السالبة
الممكنة مع الكبرى صدقت النتيجة وهو المط الا ان النتيجة تكون ممكنة موجبة وكذلك
في الوجودية اللادائمة لكنها منتج بوجهين فان لها لازمين الموجبة اللادائمة والموجبة

اللاضرورية فهو منتج بالوجهين معا فان قيل قال الشيخ يجب ان تكون الصغرى موجبة
او في حكمها فان كانت ممكنة او وجودية حتى يدخل الاصغر في الاوسط دال على ان
الصغرى اذا كانت ممكنة يكون الاصغر داخلا في الاوسط وليس كذلك لان الحكم في
الكبرى على ما هو الاوسط بالفعل فلا يتناول ما هو اوسط بالامكان لجواز ان لا يخرج
الى الفعل اصلا فنقول المراد تأدية الامكان الى الحكم الايجابي فيما حاصل بالفعل
فيتحقق الاندراج والى السؤال والجواب اشار بقوله ينبغي ان يحمل على ما يكون ممكنا
في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل فان قلنا اذا لم يتحقق الاندراج حيث
الصغرى ممكنة لم يحصل الانتاج فنقول لا نم بل نعلم انتاجها بطريق آخر غير الاندراج
البين كما يجيء واما نظر الشارح بان الصغرى السالبة التي في حكم الموجبة لم ينتج بالذات
بل بواسطة استلزامها الموجبة فيندفع لان المراد بالاستلزام الذاتي في تعريف
القياس ليس انه لا يكون بواسطة اصلا والا خرج البيان بالعكس المستوي بل انه لا
يكون بواسطة مقدمة غريبة وهي ما يغاير حدود واحد حدود القياس والموجبة بالقياس
الى السالبة ليست كذلك ثم اراد ان يدفع اعتراضه بالتحقيق في المقام وهو ان [illegible]
القضية المركبة ليست مغايرة لسالبتها فان كلا منهما ربط المحمول فيه بالموضوع
ربطا يحتمل الطرفين كما في الامكان الخاص او ربطا وجوديا في الطرفين كما في الوجودية
اللادائمة فالموجبة والسالبة محصلهما ربط مشتمل على ايجاب وسلب والفرق بينهما
ليس الا في اللفظ والنتيجة لا يلزم السلب او الايجاب اللفظيين بل انما يلزم بسبب
اشتمال القضية على النسبة المركبة فالانتاج انما كان للنسبة المركبة وهي حاصلة في
السالبة فيكون منتجة انتاجا ذاتيا وحاصل هذا الكلام ان انتاج السالبة المركبة
للايجاب المشتملة هي عليه لانها في قوة موجبتها المركبة وذلك لانه لا فرق بين
الموجبة والسالبة في المعنى والموجبة منتج بالذات فيكون السالبة منتجة بالذات
اذ الانتاج بحسب المعنى ولا فرق في المعنى وهذا الكلام محقق لكنه ينافي ما ذكر اولا
ان هذه السوالب منتج بقوة تلك الموجبات وقد شرحناه وكان كلام الشيخ ليس الا
هذا وهو ان صغراه اما موجبة او في حكمها بسبب اشتمالها على الايجاب لا بسبب استلزامها
لموجبتها قوله كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يتعدى على الفرس فما يقال لا شك

من فرض بانسان وكل انسان حيوان والحق لاشئ من الحجر بحيوان قوله معناه ان نتج
هذه القرائن حمل كلام الشيخ على ان الانتاج في الشكل الاول انما يكون بينا اذا كان
الصغرى بالفعل اما اذا كان بالقوة فلا لعدم اندراج الاصغر تحت الاوسط الا بالفعل
فالصغرى اما بالفعل او بالقوة فان كانت بالقوة فالكبرى اما ان تكون بالقوة او
بالفعل وما بالفعل اما ان تكون ضروريا او لاضروريا فمراد الشيخ من كون الصغرى
او الكبرى ممكنة ليس هو الامكان العام الشامل للقوة والفعل بل الامكان الصرف
المقابل للفعل لان الكلام في التعدي غير البين وهو لا يكون الا اذا كان بالقوة ويمكن
ان يحمل الكلام على الاقسام المتغايرة بالمفهوم فيقال الانتاج البين انما يلزم اذا كان
الصغرى في حكم فيها بالفعل اما اذا حكم بالامكان فليس يلزم انتاج البين واجمل ذلك
لاشتمالها على الفعل ولهذا قال وليس يجب ان يتعدى ولم يقل يجب ان لا يتعدى
بعد ما بينا فحينئذ كانت الصغرى ممكنة فالكبرى اما غير موجهة وهي المطلقة او موجهة
واما ان تكون بالضرورة وهي الضرورية او لا بالضرورة وهي الممكنة فالممكنة على هذا
شاملة للقوة والفعل والممكن على ما حمل الشارح عليه ما جرى الاصطلاح عليه فيما قبل
فلو كان المراد بالامكان القوة الصرفة ههنا لكان مستعملا للامكان بخلاف الاصطلا[ح]
وقوله بيانها بالخلف والرد وهو ان يؤخذ نقيض النتيجة ويضم الى الصغرى لينتج من
الشكل الثالث ما ينافي الكبرى او يضم الى الكبرى لينتج من الشكل الثاني ما ينافي الصغرى
فيه بحث قوله لكنه ان كان الحكم على ب بالامكان تقرير الدليل على مطابقة ما
في المتن ان يقال اذا كانت المقدمتان ممكنتين يلزم امكان النتيجة لانه اذا كان كل
ب ا بالامكان فان كان كل ج ب بالفعل كان كل ج ا بالامكان لكن ج يمكن
ان يكون ب بالفعل فيمكن ان يكون ا بالامكان وبعبارة اخرى اذا امكن ان يكون
ج ا لان ج اذا كان ب امكن ان يكون ا لامكان الاندراج البين فاذا امكن ان يكون
ما يمكن ان يكون ا امكن ان يمكن ان يكون ا فيكون لج امكان امكان او الحاصل ان
اندراج الاصغر تحت الاوسط يستلزم النتيجة الممكنة وامكان الاندراج يستلزم
امكان النتيجة وامكان الامكان مستلزم للامكان لانه لو امتنع لم يكن لامكانه
امكان ضرورة ان امكان الممتنع ممتنع بوجه آخر وهو ان لنا مقدمة اولية وهو ان

كل ما ليس يمكن يمتنع ان يكون ممكنا وينعكس الى ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهذا ب
ج يمكن ان يكون وما يمكن ان يكون ممكنا لا يمتنع ان يكون ممكنا فلا يمتنع ان يكون ممكنا
فهو ممكن فقد صح ان ج يمكن ان يكون ا وهو المطلوب فلما تبين استلزام امكان الامكان
للامكان بهذا النظر اللطيف يكون الانتاج قريبا الى البين لا محالة لا يقال
الحكم في الكبرى على ما صدق عليه ب بالفعل و ج وان امكن ان يكون ب يجوز ان
لا يخرج الى الفعل اصلا فلا يدخل في كل ب فلا يتعدى الحكم اليه كقولنا لزيد الامي انه
كاتب بالامكان وكل كاتب بالفعل غير زيد ولا يصدق زيد غير زيد لانا نقول
الفعل المعتبر في عقد الوضع ليس فعل الوجود فقط بل اعم منه ومن الفرض العقلي على ما صرح
به الشيخ في تحقيق المحصورة الكلية فالحكم في الكبرى على كل ما فرضه العقل ب بالفعل
وعلى تقدير ان يفرض العقل ج ب بالفعل يكون ج من افراد ب ويمكن له ا واذا
امكن له على هذا التقدير يكون ممكنا له في نفس الامر لان ما لا يكون ممكنا في نفس الامر يستحيل
ان يصير ممكنا على تقدير ممكن قال الشارح في توجيه الكلام ههنا اذا امكن ج ب وامكن
ان يكون ب ا فهناك امكانان اذا فرضناهما خارجين الى الفعل و ب ا بالفعل فعند هذا
الفرض يكون ج ا بالفعل من غير لزوم محال وكل ما يوجد من غير لزوم محال فهو ممكن
فيكون ج ا بالامكان والحاصل انه اذا فرض فعلية المقدمتين ولم يلزم منه محال
فلا يمتنع فعلية المقدمتين واذا لم يمتنع النتيجة امكنت فقد ظهر ان هذا الحكم انما
يتبين من غير ان الممتنع لم يخرج اما انه يحصل من انعكاس القضية التي ذكرناها في الوجه
الاول فلا توجيه له على ان هذا التوجيه لا يطابق كلام الشيخ لانه انما بين الانتاج
بتوسط امكان الامكان وهذا لا يتوقف على اثبات امكان الامكان ز
هذا بيان الاختلاط فقد سلف ان الشارح حمل الامكان في هذه الاختلاطات
سواء كان في الصغرى او في الكبرى على القوة الصرفة فالفعل الذي في مقابلته
اما ان يكون ضروريا او لاضروريا كما فهم بعض تلامذة المعلم الاول في قسمة القضية
الى الثلثة فاراد بالمطلق في هذا الاختلاط المطلقة اللاضرورية كما سيصرح
فيما بعد فهو ينتج ممكنة خاصة لان الصغرى اذا فرضت فعلية لم يلزم منه محال ووقع
الكبرى اللاضرورية ينتج مطلقة لاضرورية فيصدق ممكنة خاصة لما لم تكن الممكنة

الصغرى ربما يقع على الفعل فيكون النتيجة بالفعل وربما يبقى بالقوة فقد يكون النتيجة
للقوة والفعل وهو الامكان الخاص الشامل للقوة والفعل واما ما ذكر الشيخ من
الامكان العام فمراده العموم لغة لا العموم الاصطلاحي فالكلام الشارح وهو خروج
عن اصطلاح القوم من غير ضرورة بل يمكن المحافظة على الاصطلاح وكما اشرنا اليه
ويكون المراد بالمطلق المطلق العام فيكون النتيجة ممكنة عامة لان الكبرى المطلقة
اذا صدقت في مادة الضرورة كانت النتيجة ضرورية اذ اللاضرورة من
الصغرى لا يتعدى اليها والنتيجة المحتملة للضرورة واللاضرورة لا يكون الا ممكنة
عامة واما قوله لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه فبناء على تفسير الامكان
بالقوة المحضة والاطلاق باللاضروري وقوله ولا يكون القول انه ما يعم الفعل و
القوة هو الامكان العام صحيحا ظاهر الفساد لان الشيخ ما حصر العام للقوة والفعل
في الامكان العام بل اللازم لذلك الاختلاط ليس الا الامكان العام لاحتمال الضرورة
كما ذكرنا واعلم ان الامكان العام شامل للقوة والفعل ولكن بحيث يشمل فعلية الضرورة
والامكان الخاص ايضا يشمل القوة والفعل بحيث لا يشمل فعلية الضرورة وكان
المراد من قوله من وجه آخر هذا الوجه قوله ولنورد في بيان ذلك وجها آخر
تقريبيا تقريره ان يقال اذا فرض الاصغر اوسط بالفعل كان النتيجة ضرورية في
نفس الامر وان لم يفرض كذلك والا انقلب ما ليس بضروري في نفس الامر ضروريا
على تقدير ممكن قوله فيه هذا كلام الشارح وكلام الشيخ هو ان الحكم في الكبرى بضرورة
وصف الاكبر ما دام ذات الاوسط والا لم يكن موجودا وهذه الضرورة لا
يتوقف على اتصاف ذات الاوسط بوصف الاوسط والا لم يكن ضرورة دائمة
بل وصفية فضرورة الاكبر ثابتة للاصغر وان لم يثبت له وصف الاوسط
وقوله فالاوسط في هذا القياس جواب سؤال هو ان الاوسط لو لم يكن له دخل
في ثبوت الضرورة فتوسطه بين طرفي المطلوب لا فائدة فيه والجواب انه لا
دخل في ثبوت الضرورة في نفس الامر ولكن له مدخل في العلم به وقوله والكبرى
المحتملة لها اي للضرورة فتنتج ممكنة لانها والصغرى ان كانتا فعليتين كانت
النتيجة فعلية وان كانتا او احدهما ممكنة كانت غير فعلية ثم توجيه النظر ان يقال

ان ضرورة الاكبر لا يتوقف على ثبوت وصف الاوسط وثبت عند عدم الاوسط
لكنها انما يثبت لذات الاوسط وانما يثبت الاصغر لو كان داخلا في ذات الموضوع
لجواز ان لا يكون الاصغر اوسط بالفعل اصلا فلا يدخل اوسط بالفعل اجاب عنه بوجهين
الاول ان الاوسط لو كان مسلوبا عن الاصغر دائما والدوام لا ينفك عن الضرورة
فيصدق سالبة ضرورية فلا يصدق موجبة ممكنة ولا ينتظم القياس وهذا انما يتم
في الصغريات الكلية لا الجزئية على زعم القوم الثاني ان الاوسط وان لم يثبت
للاصغر اصلا امكن فرضه بالفعل فعلى هذا الفرض يكون النتيجة ضرورية فيكون
الضرورية في نفس الامر لان ما ليس بضروري يمتنع ان يكون ضروريا فما لا يمتنع
ان يكون ضروريا فهو ضروري فقد اندفع الاحتمال المؤدي الى الاشكال وهو احتمال
ان يكون ما لم يوصف بب دائما حكم مناقض للقسم الاول لا يقال اذا فرض بالفعل
ازداد افراد الاوسط فربما لا يبقى الكبرى صادقة فلا ينتج لانا نقول الحكم في الكبرى
على جميع ما فرضه العقل انه اوسط بالفعل والاصغر مما فرضه العقل انه الاوسط بالفعل
فيكون داخلا في افراد الاوسط وليس هناك ازديادا اصلا قوله لكن الصغرى اذا
كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها سالبتها اي ممكنة خاصة او وجودية لا دائمة
فان السالبة الممكنة الخاصة يستلزم موجبتها وكذا السالبة الوجودية يستلزم
موجبتها فان الصغرى اذا كانت موجبة ممكنة خاصة او وجودية تنتج وكذا
سالبتها تنتج لان انتاج اللازم ملزوم لانتاج الملزوم ضرورة ان لازم
اللازم لازم فقول الشيخ لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة الاولى ان يقال
موجبة لازم سالبة حتى يطابق البيان وفي بعض النسخ لازم بصيغة الماضي
وسقوط الاشكال عليه وقد مر في صدر الكتاب ان المراد بالممكنة الصادقة بالفعل
حتى يحصل الاندراج وذكرها ههنا بحيث يشمل القوة والفعل فلا تكرار قوله
الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى وجودية قيد الصغرى بالخاصة
والكبرى بالوجودية يستدرك في الاستثناء لان الصغرى لو كانت ممكنة عامة
والكبرى مطلقة عامة فالنتيجة غير تابعة للكبرى وذلك ثلث اصطلاحات
اخ قوله واما التعليل بكذب الكبرى الى قوله يستقيم ايضا على وجه لانه

لا يستقيم ظاهرا اذ امتناع اجتماع المقدمتين على الصدق لا يجب ان يكون بكذب الكبرى
لجواز ان يكون بكذب الصغرى كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة او دائما وكل
كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا لا دائما قوله ولا عن ممكنتين كيف
كانت اى سواء كانتا موجبتين او سالبتين بل انما الخلاف اولا فى المطلقتين
اى الشاملتين للدوام واللادوام فى المطلقات الصرفة وهى الوجوديات
قوله فاذن ليس مما يتألف من المطلقات والوجوديات قياس وهى
لم ينتج المطلقتان لم ينتج الممكنتان ولا مطلقة وممكنة لانه اذا لم ينتج الاخص
لم ينتج الاعم قوله والفاضل الشارح فسر الشئ الواحد بالجزئي والشيئين
بجزئيين هذا كلام الظ لانه لو كان كليا تكرر فى الجزئيات المعنى الواحد وجزئيات
بشيئين وفرق الشارح بينهما باهمال الاول وحصر الثانى ليبين بجديد لان النقض
فى الموجهات انما يكون بعد رعاية شرائط الكمية والكيفية فاذا لم يراع فربما
يكون الاختلاف بعدم تلك الشرائط لا لعدم شرط الجهة ولما قوله الجزئي
لا يحمل على جزئي آخر الا فى اللفظ فهو غير وارد لان الحمل فى اللفظ كان للبعض قال
الامام الحاصل ان الاشتراك فى اللازم او العارض كما يكون للمتماثلات يكون
ايضا للمختلفات فلم يمكن الاستدلال على تنافى الملزومات والمعروضات
ولا على فرج هذا الشكل الى ان الاوسط حاصل لاحد الطرفين غير حاصل للآخر فو
بيان الطرفين ثم الاختلاف ان كان فى اللوازم دال على بيان الملزومات وان
كان فى العوارض فلا يدل على اختلاف المعروضات ولما كان المحمولات المطلقة
والممكنة من قبيل العوارض لا جرم كانت الاقيسة المركبة منها غير منتجة قوله
واما الافتراض فبان عين من ج انما قال عين لان بعض ج فى الجزئية غير معين
فاذا اردنا به الافتراض عينا تلك الافراد التى هى ج وليس ب وسميناها فلهذا
صارت محمولا على ج حملا كليا قوله ليس تأليف قياس على الحقيقة فان
ج اسم الافراد التى عبر عنها فبعض ج هو بعض ما ان مترادفان ليس واحد
فبعض ج معناه ان معنى بعض ج معنى ج وليس هو كقولنا الانسان بشر
لان معناه ما صدق عليه الانسان بشر فيه حمل الا انه غير مفيد وليس فيما نحن

بعده

بعده حملا اصلا فلا حاجة الى تأليف قياس آخر بل ان يقال اذا صدق لا شئ من
ج آ و ج بعض آ فقد ظهر من هذا انه لا حاجة فى كل افتراض الى تركيب قياس من
الشكل الاول وانما اورد على هيئة القياس لازالة اشتباه من جهة تعين الموضوع
بلا عين الموضوع صارت القضية الاولى كلية فلو لم يتألف قياس من الشكل
الاول يوهم النتيجة كلية فكان يألف القياس من الاول ليظهر جزئية النتيجة
قوله لما مر ذكره فى الشكل الاول من الصغرى الضرورية والكبرى المشروطة
الخاصة او العرفية الخاصة فنقول ههنا اذا صدق كل ج ب باحد الامكانين ولا شئ
من آ ب لا دائما صدق لا شئ من ج آ بالامكان والا لصدق نقيضه وهو بعض ج آ
بالضرورة لكنه مناقض الكبرى يقتضى ان كل ذات يتصف بآ فاتصافه بآ لا يكون
دائما ونقيض النتيجة يقتضى ان بعض الذوات اتصافه بآ ضرورى فيتنافيان قوله
والاظهر الخلف اى الاظهر ان يكون فى الكتاب لفظ الخلف لا الافتراض على ما
فى بعض النسخ لان الافتراض لا يجئ الا اذا كانت الصغرى جزئية ومع ذلك
يستغنى عنه بسبب انعكاس الكبرى قوله وان لم يكن سالبة بل موجبة الكبرى
اذ لم يكن سالبة مطلقة فاما ان يكون موجبة مطلقة او ممكنة اما موجبة او سالبة
فقوله وان لم يكن الكبرى سالبة يتناول الاقسام الثلثة لكن لما كان الايجاب والسلب
فى الامكان الحقيقى متلازمان لم يعتبر قسمة الممكنة الى الموجبة والسالبة وقال بل موجبة
لان حكم ايجاب الامكان يغنى عن حكم سلبه قوله فلذلك حكم الشيخ
لانها لا تكون اقيسة عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول فالواجب فى بيان العقم
ايراد صورة النقض كما يجئ قوله وزعم صاحب البصائر لما زعم ان السالبة الكم
الخاصة تنعكس كنفسها على مذهبه وقال الصغرى السالبة العرفية الخاصة مع كبرى
الممكنة ينتج موجبة جزئية لانه اذا عكس الصغرى جعلت كبرى والممكنة صغرى
حصل من الشكل الاول ينتج لممكنة خاصة سالبة وهى يستلزم موجبة منعكسة الى ممكنة
عامة جزئية وهى نتيجة للقياس وقال الصغرى السالبة العرفية العامة مع الممكنة لا ينتج
لان السالبة العرفية يحتمل الضرورة فان كانت ضرورية صدق فى عكسها سالبة
ضرورية وهى مع الممكنة فى الشكل الاول ينتج سالبة ضرورية منعكسة الى سالبة ضرو

كلية وان كانت الضرورية انعكست كنفسها بناء على مذهبه وح يصدق النتيجة ممكنة موجبة فيكون النتيجة تارة سالبة ضرورية وتارة موجبة ممكنة فيكون النتيجة محتملة للطرفين اي الايجاب والسلب فلا ينتج اصلا وتبين فساد كلامه بصورة النقيض بعد ما مر من عدم انعكاس العرفية الخاصة كنفسها قوله فقد قيل يعني ان المقدمتين في الشكل الثاني اذا كان احديهما مطلقة حينية والاخرى عرفية والحينية هي التي يحكم فيها في بعض اوقات وصف الموضوع والعرفية هي التي يحكم فيها في جميع اوقات وصف الموضوع فاما ان يكون الحينية مقيدة باللادوام اولا فان لم يقيد باللادوام شرط لانتاج الاختلاف في الكيف وان قيدت باللادوام ينتج سواء اختلفا في الكيف اولا لوجوب تباين الوصفين اي وصف الاصغر ووصف الاكبر لكن بشرط ان يكون الكبرى هي مع العرفية مثاله ان يقدر مع كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو الجالسين عن وصف الكتابة في بعض اوقات جلوسهم فح لا شيء من الجالس بمتحرك اليد في بعض اوقات كونه جالسا وكل كاتب متحرك يده ما دام كاتبا ينتج لا شيء من الجالس بكاتب في بعض اوقات كونه جالسا واما قوله في جميع اوقات جلوسه فيقتضي ان يكون النتيجة عرفية وهو ينافي قوله فيما قبل ان النتيجة مطلقة وصفية مع ان الدليل لا يساعد عليه واذا قلبت المقدمات لا ينتج لا شيء من الكاتب بجالس في بعض اوقات كونه كاتبا لانا لو فرضنا كون الكتاب جالسين في جميع اوقات كتابتهم فالعرفية في هذا الاختلاط اما ان يكون كبرى وصغرى فان كانت كبرى فالحينية اما ان يكون موجبة او سالبة واياما كان انتج القياس حينية سالبة اما ان كانت الحينية موجبة فلانا حكمنا فيها بان وصف الاوسط مناف لوصف الاكبر فلما كان وصف الاصغر مجتمعا مع وصف الاوسط في بعض الاوقات والمجتمع احد المتنافيين في يخلو عن المنافي الآخر في ذلك الوقت يلزم ان يخلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر في ذلك الوقت وهو مفهوم السالبة الحينية واليه اشار بقوله وبيان ذلك ان الوصف الذي يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر مثاله بان يجعل السالبة الحينية في المثال المذكور موجبة معدولة فنقول كل جالس هو لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه ولا شيء من الكاتب لا يحرك يده في جميع اوقات كتابته ينتج الجالس ليس بكاتب في بعض اوقات جلوسه فوصف الجلوس الذي يجتمع مع عدم حركة اليد المنافي لوصف الكتابة وقد يخلو

عن وصف الكتابة وان كانت الحينية سالبة فان الحكم في الكبرى بان وصف الاوسط لازم لوصف الاكبر وفي الصغرى بان وصف الاصغر خال عن اللازم في بعض الاوقات والخلو عن اللازم يوجب الخلو عن الملزوم واليه الاشارة بقوله الوصف الذي قد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف فان قيل ان هذا انما يتم لو كانت الكبرى مشتملة على الصورتين لكن لما سبق عليه بان ذلك اعتمد عليه ولعله لا يفرق بين الدوام لعدم انعكاسه عنه واما اذا كانت العرفية الصغرى فلم ينتج القياس اما اذا كانت موجبة لانا اذا حكمنا فيها بان وصف الاصغر ملزوم لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط خال عن وصف الاكبر في بعض الاوقات وخلو اللازم عن الشيء لا يوجب خلو الملزوم عنه لجواز استلزام ذلك الشيء مع جواز انفكاكه لازمه الاول عنه كما في المثال المذكور المقلوب الكتابة ملزومة لحركة اليد وهي قد تخلو عن الجلوس مع ان الكتابة مستلزمة لوصف الجلوس ايضا واما ان كانت سالبة فلان الحكم فيها بان وصف الاصغر مناف لوصف الاوسط وفي الكبرى بان وصف الاوسط يجتمع مع وصف الاكبر في بعض الاوقات فلا يلزم منه خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر اصلا لجواز استلزامه لوصف الاكبر مع اجتماعه مع ما ينافيه في بعض الاوقات كما في المثال المعدول المقلوب وصف الكتابة الذي ينافي عدم حركة اليد المجتمع مع الجلوس يستلزم الجلوس فان قلت وصف الاكبر يجتمع مع وصف الاوسط في بعض الاوقات ووصف الاوسط مناف لوصف الاصغر والمجتمع مع احد المتنافيين في وقت يخلو عن المنافي الآخر في ذلك الوقت فوصف الاكبر يخلو عن وصف الاكبر في بعض الاوقات وهو مفهوم السالبة الحينية فنقول المط خلو وصف الاصغر عن وصف الاكبر وهو ليس بلازم واللازم خلو وصف الاكبر عن وصف الاصغر وهو غير مط بل عكس المط والحينية السالبة لا تنعكس كنفسها وعلى عدم انتاج هذين الاختلاطين نبه بقوله واما الذي يستلزم الى قوله وليس كذلك اي لا يلزم ان لا يخلو عن ذلك الوصف الآخر في شيء من الاوقات فقد ظهر ان ما ذكره بيان لجميع اختلاطات الحينية مع العرفية انتاجا وعقما هذا اذا اختلفا في الكيف واما اذا اتفقا والحينية مقيدة باللادوام فاذا كانت العرفية كبرى ينتج ايضا اما اذا كانتا موجبتين فلان الاوسط وان كان مباينا للاصغر في بعض اوقات وصفه الا انه مسلوب عنه بالاطلاق فهو يخلو عن الاوسط اللازم للاكبر فيلزم الخلو عن الاكبر لكن بالاطلاق العام لا الوصفي واما اذا

كانت سالبة فلان الاوسط ثابت للاصغر بالاطلاق وان كان مسلوبا عنه في بعض اوقات
الوصف وهو مناف لوصف الاكبر والمجتمع مع احد المتنافيين في الجملة خال عن المنافي الآخر
في الجملة فتوهم فيما مر فسواء اختلفا فيه او اتفقا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب بيان
الوصفين ليس بصحيح لاتيان العرفية اذا كانت مقيدة باللادوام ينتج ايضا السالبة المطلقة
في صورة الاتفاق فانه ان لم يصدق ان الاصغر ليس باكبر بالاطلاق صدق الاصغر اكبر دائما
فيكون اوسط دائما لدوام وصف الاوسط بدوام وصف الاكبر لكنه لا دائما فيكون الاصغر
اوسط دائما ولا دائما وانه محال وبالجملة لو لم يصدق السالبة المطلقة انعقد قياس في الشكل
الاول من الصغرى الدائمة والكبرى العرفية اللادائمة وينتج محالا فلا وجه لتخصيص الجهة بالحينية
لانا نقول القياس انما يكون منتجا لو كان لكل واحد من مقدمتيه دخل في الانتاج لكن النتيجة هنا
يحصل بمجرد الكبرى لا من المقدمتين فلا قياسية ولا انتاج قوله ووقوع المشروطة او
في الكبرى القياس اذا كانت المشروطة كبرى انتجت اما اذا كانت سالبة فلان الصغرى يقتضي
جواز اتصاف الاصغر بالاوسط وهو مناف للاكبر واذا امكن اتصاف شيء باحد المتنافيين
امكن سلب المنافي الآخر فيكون سلب الاكبر عن الاصغر اما اذا كانت موجبة فلان الاوسط لازم
للاكبر وهو ممكن الزوال عن الاصغر وامكان زوال اللازم ملزوم لامكان زوال الملزوم
فيمكن زوال الاكبر عن الاصغر وان كانت المشروطة صغرى لم ينتج اما الموجبة فلان وصف الاصغر
ملزوم للاوسط وهو ممكن الزوال عن الاكبر وامكان زوال اللازم عن الشيء وان استلزم امكان
زوال الملزوم عنه الا ان الملزوم هو وصف الاصغر فاللازم هو امكان زوال الاكبر عن
وصف الاصغر ولا يلزم منه امكان زوال الاكبر عن ذات الاصغر واما السالبة فلان
وصف الاصغر مناف للاوسط وهو ممكن الاجتماع مع الاكبر وامكان اجتماع احد المتنافيين
مع الشيء يقتضي امكان عدم اجتماع المنافي الآخر معه لكن المنافي هو وصف الاصغر والمنافي
مع الذات وتتبع الامثلة المذكورة يبين جميع ما ذكرناه قوله والشرط الآخر ان
يكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق المراد من هذا ما صرح به وهو ان احدى
المقدمتين ممكنة والاخرى ضرورية بحسب الوصف بان الضرورية بحسب الوصف
من حيث انها ضرورة تباين الامكان واما قوله وبازاء المطلق ما يكون فهو تمثيل اي
الشرط في خلط الممكن بالمشروط الوصفي انما يكون بازاء الممكن الضروري بحسب الوصف كالنسبة

في خلط المطلق بالوصفي ان كون المطلق الدائم بحسب الوصف والا فالبحث واقع في شروط خلط
الممكن لا في خلط المطلق بالوصفي ان كون المطلق الدائم بحسب الوصف وقوله فانه يمكن
اجتماع الممكن والعرفي دليل على وجوب اختلاف المقدمتين بالضرورة والامكان فانهما
لو اختلفتا بالامكان والدوام لم يلزم تباين الطرفين لجواز ان يكون المحمول ثابتا للشيء
بالامكان ومسلوبا عنه دائما بحسب الوصف فيحصل الاختلاط ههنا من ممكن وعرفي و
لا ينتج مباينة الشيء لنفسه كقولنا الزنجي ابيض بالامكان ولا شيء من الزنجي بابيض ما دام
زنجيا ولا ينتج الزنجي ليس بزنجي بالامكان قوله اذا كان على هذه الصورة لا فائدة
لهذا القيد لان الضرورية لا ينتج مع جميع القضايا سواء كانت موجبة او سالبة صغرى
او كبرى بالخلف واختلاط الضرورية مع غير الضرورية ينتج اتفقتا في الكيف او اختلفتا
لان الاوسط منسوب الى احد طرفي النتيجة بالضرورة فيكون بين الطرفين مباينة فيصدق
السلب فاذا كان ج ب لا بالضرورة وا ب بالضرورة لم يكن ج داخلا في ا والا لكان
ب بالضرورة هف وكذا اذا سلب ب عن ج لا بالضرورة وعن ا بالضرورة لا يكون
ج داخلا في ا والا لكان ج ليس ب بالضرورة هف لا يقال اذا لم يكن ج داخلا
في ا بالنقل يصدق ان ج ليس ا دائما فالنتيجة سالبة دائمة لا ضرورية لانا نقول
النتيجة سالبة ضرورية فانه لو لم يصدق صدقت موجبة ممكنة مع الكبرى على هيئة الشكل الاول و
ينتج ايجابا في الصغرى ولا حاجة الى ان هذا يطرد فيما اذا كان احد المقدمتين دائمة والاخرى
لا دائمة فلهذا قال في تبيين الضروب المنتجة من هذه الاختلاطات شرط الاختلاف في الكيفية
فلم يبق شرطا الا كلية الكبرى وضبطنا باعتباره من الضروب الممكنة الانعقاد ثمانية فبقي ثمانية
منتجة وهذه زيادة قياسات غفل عنها الجمهور واعلم ان هذه القياسات انما تنتج
بواسطة اللاضرورة في احدى المقدمتين ولا دخل لايجابها وسلبها في الانتاج واللاضرورة
ممكنة عامة فرجع القياس الى اختلاط الضرورية بالممكنة المخالفة لها في الكيف فهذه القياسات
ليست مما غفل عنها الجمهور بل داخلة فيما ضبطوه قوله لهذا الشكل ايضا في الانتاج
شرطان لما كان الاصغر والاوسط في هذا الشكل المحمولين على شيء واحد وهو الاوسط فقد
التقيا فيه وذلك يقتضي حمل الاكبر على الاصغر لكن بشرطين احدهما ان يثبت الاصغر لكل
الاوسط او لبعضه حتى يكون الحكم المقدر الذي للاوسط منه حكم الاوسط بالاكبر فانه لو كان

مسلوبا عنه لكان مباينا له فعلم ان يحكم الاوسط بالاكبر اولا والثاني كلية احدى المقدمتين
اذ لو كانتا جزئيتين لا يلزم تلاقيهما في الاوسط قوله ان الحمليات قد يتألف منها
اشكال ثلثة لانه لابد من اشتراكهما في جزء وهو الاوسط فاما ان يكون تاليا في الصغرى
في الكبرى وهو الشكل الاول واما ان يكون تاليا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون مقدما
فيهما وهو الشكل الثالث والشرائط المعتبرة في كل شكل كما في الحمليات قوله في الا
والثانية قد يكون اذا كان اب فج لما كان اللزومية الجزئية هي التي اللزوم فيها على بعض
الاوضاع والاحوال فذا عين الحال التي فيها اب وليس ج د يصدق قضيتان كلما كان
احديهما ليس البتة اذا كان ج ط فج د والثانية كلما كان ج ط فاب وينعكس الى قولنا قد
يكون اذا كان اب فج ط وهذا انما يتم لو كان القضيتان لزوميتين وانما كانتا كذلك
لو كان الوضع والشرطية الجزئية تلزم ما المقدمتها وبانهما لزوما كليا وفيه ما فيه قوله
واللزوميات الغلطة جواب سوال وهو ان الضرب الاول من الشكل الاول الذي هو
الحمل القياسات الشرطية ينتج لانها يصدق قولنا كلما كان الاثنان فردا كان عددا وكلما
كان زوجا والنتيجة كلما كان الاثنان فردا كان زوجا وهي الكاذبة والجواب ان
الصغرى كاذبة في نفسها صادقة بحسب الالتزام فالنتيجة الزامية قوله واعترض
بان انتاج هذا الضرب وهي الشرطية التي مقدمتها غير واقع والاعتراض منع التقرير فاجاب
بانا نشترط في الانتاج صدق المقدمتين لا بنا صدق الكبرى على تقدير تقدم الصغرى
بحث صدق المقدمتان كان صدق النتيجة لازما لهما في قياس المساواة وبيانه
لما كان قياس المساواة على هيئة مخالفة للمنتج اذ لا تكرار فيه في تمام الوسط حيث
موضوع المقدمة الثانية محمول الاولى وذكر الشيخ انه يسقط فيه مقدمة وهي ان
المساوي مساو ولا بد ان يكون هذه المقدمة بحيث اذا انضمت مقدمتي القياس على
القياس اراد الشارح ان تبين وجه انتظام هذه المقدمة الساقطة مع المقدمتين بحيث
يكون على هيئة القياس والاولى ان يتوجه على صورة قياسين كما يقال ج مساو لب
وكل مساو لب فهو مساو لا لان ب مساو لا فج مساو لمساوي ا وكل مساوي لا
فج مساو لا واما التوجيه على صورة قياس واحد فهو موقوف على جعل نسلطين
متخالفين بحسب المفهوم باسمين مترادفين فليتدبر قال الامام في الاقتباس

نوع اشكال وهو انه اذا كان ج مساويا لب وب ايضا مساويا لج وهو مساوي المساوي
مساو فيلزم ان يكون ج مساويا لنفسه وهو محال لان المساواة بعد المغايرة ويمكن ان يجاب
بان المغايرة بحسب الاعتبار كافية قوله في الاستثنائي ولم يجز ان يكون بديهة
بعينها لانه ان كان عين النتيجة مذكورة في القياس كان مصادرة وان كان نقيضها فيما
الانتاج والمنفصلة الحقيقية اما ان يكون ذات جزئين او اكثر فان كان ذات جزئين
فاستثناء عين ايهما كان ينتج نقيض الاخر فلها نتائج اربعة كلها حملية وان كان ذات
اجزاء مثل العدد اما زائد او ناقص او مساو فاستثناء نقيض جزء واحد ينتج منفصلة
من اعيان الباقية واستثناء عين جزء ينتج نقيض البواقي وذلك يحتمل وجهين الاولى
منفصلة سالبة من البواقي فليس اما زائدا واما ناقصا الثاني حمليات يشمل كل واحد
منها على رفع جزء من البواقي كقولنا فليس زائدا ولا ناقصا … وقد يحال
المستقيم اشارة الى الفرق بين الخلف والمستقيم وذلك من وجوه الاول ان المستقيم
يتوجه الى اثبات المط الاول الامر والخلف لا يتوجه الى اثبات المط اولا بل
الى ابطال نقيضه الثاني ان المستقيم يتألف من مقدمات مناسبة للمط والخلف
يشتمل على ما يناقض المط الثالث ان المقدمات المستقيم يجب ان يكون مسلمة في نفسها
بخلاف الخلف الرابع ان المط غير موضوع في المستقيم اولا حتى يتم تأليفه ويحصل واما
فان المط فيه موضوع اولا وموضع نقيضه … وهذا منشار الشكول مثل ما يقال
الخلف يفيد نتائج مختلفة فيكون باطلا مثلا اذا اريد عكس السالبة العرفية عرفية بالخلف
كما يدل على ان العكس عرفية كذلك يدل على انه مطلق او ممكن واجاب بان الدليل اذا
دل على اثبات المط فلا شك انه يدل ايضا على اثبات ما هو اعم منه وذلك غير قادح في
دلالته على المط … واما رد الخلف الى المستقيم على خلاف ذلك لما كان رجوع
القياس المستقيم الى الخلف ان ياخذ نقيض نتيجة القياس المستقيم ويضمه الى احدى مقدمتي
القياس المستقيم لينتج نقيض المقدمة الاخرى فرجوع قياس الخلف على خلاف ذلك
لكن بهذه الطريقة بعينها باخذ نتيجة قياس الخلف ويضمه الى احدى مقدمتي قياس الخلف
لينتج نقيض المقدمة الاخرى من قياس الخلف مثلا القياس ليس كل ج ب وكل ا ب
فليس كل ج ا من رابع الثاني والا لصدق كل ج ا وكل ا ب ينتج كل ج ب

وهو ينافض ليس كل ج قوله فاذا رد القياس المستقيم الى الخلف وكذا يعمل في رد قياس الخلف الى المستقيم باخذ نقيض نتيجة وهو ليس كل ج د ويضمه الى كل ب ج ينتج ليس كل ج ب فهو نقيض صغرى قياس الخلف ولما كان تحليل قياس الخلف الى قياسين والاول منهما وهو الاقتراني من متصلة وحملية مسلمة حتى ينتج متصلة تاليها هو النتيجة المحالة فاذا اخذ نقيض تالي هذه المتصلة وضممناه الى الحملية انتج المط الاول هو رد الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال فيما ينعقد من تالي نتيجة اول القياسين ومن الحملية المسلمة قوله القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الموجبة قبولها قد ورد في التعليم الاول مقدمات البرهان ضرورية ونتايجها ضرورية فهم من ذلك انها يجب ان يكون ضرورية مقابلة للامكان فرد الشيخ عليهم بان المراد ان مقدماتها يقينية واجب قبولها سواء كانت ممكنة اولا ونتايجها ايضا واجب قبولها قوله فليس الاعتبار بذلك اي ليس الاعتبار بما قالوا ولا هو منقول عن صاحب المنطق ارسطاليس فهو قول مبتدع قوله وقد يشاركها في ذلك اي يشارك الاقيسة السوفسطائية الاقيسة الممتحنة المجربة في استعمال المشبهات وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف حاصله ان القياس اما ان يفيد التخييل وهو الشعر او يفيد التصديق فاما ان يكون غير جازم وهو الخطابة او يكون جازما فاما ان يعتبر كونه حقا بل يعتبر فيه عموم الاعتراف فاما ان يكون كذلك فهو الجدل واما ان لا يكون كذلك وهو الشغب السفسطة والشغب المقابلة وهذا التقسيم منتشر لانه يلزم من عدم اعتبار الحقية اعتبار عموم الاعتراف فان من الجايز ان لا يعتبر الحقية ولا عموم الاعتراف والاظهر ان يقال القياس اما ان يفيد التصديق او غيره فان افاد التصديق فان افاد يقينا فهو البرهان وان اوقع ظنا فهو الخطابة والا فان اشتمل على عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة واعلم ان البرهان لما كان مفيدا لليقين وجب ان يكون مبادية اليقينيات وهي القضايا الواجبة قبولها سواء كانت ممكنة او ضرورية ووجب ايضا ان يكون صورته يقينية الانتاج فلا يكون للبرهان الا القياس لان الاستقراء والتمثيل ليس يقيني الانتاج وغاية اي العلة الغائية وضع احقاق اليقينيات ولما كان مادة الجدل المسلمات اي المشهورات لانها مسلمة بحسب الشهرة واما ضرورية ايضا لانه

يحب الشهرة او التسليم من المجيب اي ضد ان لا يلزم كما ان السايل ان يلزم فمقدمات البرهان والجدل يستلزم الحق اما البرهان فبحسب نفس الامر واما الجدل فبحسب التسليم ومقدمات الخطابة ليست يستلزم المط دولا استلزم المط لم يحصل به الالزام فلا بد ان يكون نتيجة القياس واما الاستقراء فلا يستلزم المط بل الظن به وان سلم استلزامه المط دخل في الجدل لكنه في هذا التمثيل فيه تامل قوله والوزن ايضا يفيد لانه ايضا محاكاة لان النظم الموزون يشابه اللآلي السلكية والنواظر في اللطافة والدرر المنظومة في السلك واعلم ان جميع الاشعار المشتملة على القضايا المختلفة صغريات لكبريات كلية يدل الصغريات عليها مثلا الشعر في صفات المجنون صغرى كقولنا وكل من شانه كذا يجب ان يحب حتى ينتج ان هذا من شانه ان يحب ولا يستلزمه يفيد الانبساط والميلان اليه فقد ظهر معنى القياسات الشرطية الشعرية على ما مثل الشيخ به في الشفاء قوله ولغير المحصلين طائفة يعتبرون في تقسيم الصناعات الى الخمس الى الوجوب والامكان والامتناع وطائفة يعتبرون الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال مقدمات الصناعات اما ان يكون واجبة او ممكنة فاما ان يكون ممكنات اكثرية او اقلية او متساوية فان كانت ممكنات اكثرية فهو الجدل وان كانت متساوية الطرفين فهو الخطابة وان كانت اقلية الوجود على انه يروجها على انها اكثرية الوجود حتى يكون شبيهة بمبادي الجدل او واجبة حتى يساعد حتى يساوي مبادي البرهان فهو مغالطة اما مستعملة في مقابلة الجدل او سفسطة في مقابلة البرهان واما الثاني فان يقال المقدمات اما صادقة او كاذبة او فيها صدق وكذب وما فيها صدق وكذب اما ان يكون الصدق فيها غالبا او مساويا او مغلوبا على قياس ما مر في الاول فالمغالطة ما مقدماتها يغلب فيها الكذب على انه يروجها انها صادقات وهي مبادي البرهان او يغلب فيها الصدق وهي مبادي الجدل فهو لو والشبيهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة قد مر ان الصناعات خمس وان مبادي البرهان اليقينيات ومبادي الجدل المشهورات ومبادي الخطابة المظنونات ومبادي الشعر المخيلات ثم ان المغالطة يعتبر المشابهة في السفسطة وبالمشهورات في المشاغبة ولم يعتبر المشابهة بالمظنونات والمخيلات ان افادت ظنا او تخييلا فهي وان لم يكن معتد ابها ثم ان منفعة البرهان والسفسطة عامة يعم جميع الناس لان من

علم البرهان والسفسطة انتفع بهما اما بالبرهان فبالاستعمال واما بالسفسطة فللاحتراز عنه واما
يورد المغالطة لان المشاعية ههنا لا يعم كل انسان بل انما هي بحسب المدنية واما منافع الجدل والخطابة
فانهما يختص بالبعض لان الجدل لالزام الغير وافحامه وهو لا يتم الا بالاجتماع مع الغير وكذا الخطابة
لاقناع الغير والشعر للتخييل فيكون كل منهما بحسب الغير والتمدن بخلاف البرهان فان تحصيل
الحق لنفسه ولا دخل للغير والاجتماع فيه وكذا السفسطة للاحتراز عنها لا للاحتراز غير عنها
فالانتفاع بها لا يتوقف على مشاركة وتمدن قوله والقياسات المغالطية هي المؤلفة
استيناف كلام في القياسات المغالطية والاولى الحاقها بما قبلها في المغالطات
الى قوله والا فلا اعتبار بها ثم تقرير مذهب المحصلين ثم توجيه الاقتصار على البرهان و
السفسطة لما كان المطالب الحاصل ان المطالب في العلوم اما ضرورية او ممكنة
او وجودية المثال الاول والثاني ظ واما مثال الوجودية فاتصالات الكواكب وانفصالاتها
فانها لا يدوم ما دامت الكواكب ثم ان تتم في المطالب مواد مخصوصة منتجة لها فالبرهان
ينتج الضروري وغير الضروري من غير الضروري في تقرير جواب السؤال ان العلم بثبوت
الاوسط للاصغر هو الذي يفيد العلم بضرورة ثبوت الاكبر للاصغر فلو لم يكن ثبوت الاصغر
للاوسط ضروريا جاز ان لا يثبت الاوسط الاصغر فيزول العلم به لان العلم بثبوت الاوسط
للاصغر موقوف على ثبوته له في نفس الامر واذا زال العلم بذلك الثبوت زال العلم بالنتيجة
الضرورية ولان العلم بالنتيجة الضرورية ولان العلم بالنتيجة يقينيا لان اليقين الاعتقاد
الجازم المطابق الثابت مثلا في القياس المذكور العلم بثبوت الضحك للانسان انما يكون
اذا ثبت الضحك للانسان لكن الضحك لم يثبت للانسان دائما فيزول العلم بثبوته
عند زوال الضحك فيزول اليقين بالنتيجة اذ زال سببه قوله كان الحكم عليه بالنطق حال
زوال الضحك كاذبا اي مجهولا فلا يكون هذا الاقتران مفيدا اليقين النتيجة وايضا الحكم
بوجود الضحك لكل انسان لا يكون من الحس بل من العقل ولا يحكم به يقينا ما لم يعلم علية
فلا يكون من مقدمات البرهان لان البرهان يقينية والضحك باعتبار علية ضروري
الثبوت للانسان مما استفيد الضروري الا من مقدمة ضرورية وفيهما نظر من وجهين الاول
انه ان كان صحيحين لزم ان يكون جميع مقدمات البرهان ضرورية سواء انتج الضروري
او غيره اما الاول فلتوقف العلم بالنتيجة على العلم بالمقدمتين فلو كان احديهما غير ضرورية

جاز زواله فيزول العلم بالنتيجة فلا يكون يقينيا واما الثاني فلان كل مقدمة لا تحصيل اليقين
الا لعلم بسببها فيكون ضرورية باعتبار سببها الوجه الثاني ان العلم بالنتيجة لا يلزم
زواله عند زوال العلم بالمقدمتين بعد العلم بالنتيجة وانتفاء المعلول لا يستلزم انتفاء
ما هو معلول له فاعتبار النسبة مع المقدمة لا ينافي ضروريتها وانما يكون ضرورية
لو كان السبب دائما ودوام السبب المطلق غير لازم والاولى في الجواب ان يقال
المراد بذلك ليس ان القياس المنتج للضروري يجب ان يكون جميع مقدماته ضرورية
بل المراد يجب ان يكون فيه ضروري سواء كان جميع مقدماته ضرورية او لا وكذلك
القياس المنتج لغير الضروري يجب ان يكون منه ضروريا سواء كان جميع مقدماته غير
ضرورية او لا قوله وهذه ضرورية اخرى وهي وجوب الصدق فالمراد بكون المقدمات
ضرورية كونها ضرورية الصدق سواء كانت ضرورية في نفسها او ممكنة وما عبر به
وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم لا الضرورة بشرط المحمول لانها لا يثبت في
القضايا الممكنة وهي من المقدمات البرهان او قيل في كتب البرهان
المراد بالضروري في كتب البرهان القياس الضرورة الذاتية وفي كتب البرهان ما يعم
الضرورة الذاتية والوصفية وهي التي نسبة المحمول فيها الى الموضوع ضرورية ما دام
وصف الموضوع ويجب ان يكون محمولات مقدمات البرهان ذاتية لموضوعاتها
على احد الوجهين المذكورين في اول الكتاب وهو ان يكون متقومة للموضوع او لاحقة
له لذاته جوهره فقد في قوله وقد يستعمل في مقدمات البرهان للتحقيق لا للتعليل
فان القريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه يعني الاعراض الغريبة لا يفيد العلم بالاعراض
الذاتية التي هي محمولات مسائل العلوم ويقام عليها البراهين كان النتائج هي اثبات
الاعراض الذاتية فلا بد من استعمالها في المقدمات ليكون مناسبة للنتائج وذلك
لان المحمول على شيء بحسب جوهره هو المحمول بيان لعدم الاقتصار في المقدمات الضرورية
على الضروري بحسب وذلك ان محمولات مقدمات البرهان هي المناسبة لموضوعاتها والمحمول
المناسب ما يحمل بحسب جوهر الموضوع والمحمول بحسب جوهر الموضوع ربما يزول بزوال
الموضوع وربما لا يزول والمشروط بكون الموضوع على ما وضع اي الضرورة ما دام وصف الموضوع
يشمل الزائل وغير الزائل لان ما ثبت في جميع اوقات عدم وصف الموضوع بخلاف الضروري

الذاتي فان الضرورة اذا كانت ناشية من ذات الموضوع فاذا عدمت الذات عدم الضرورة
فلا بد من اخذ الضروري بالتفسير الاعم ليتناول الضروري بالذات بحسب الوصف قوله
وكونه اوليا مندرج بهذا مستفاد من الشرط الثالث فانه اذا كان محمولات المقدمة
ذاتيات او لواحقها ذاتية فالحمل فيها لا يكون بسبب امر اعم او اخص واما قال على بعض
الوجوه لان الاعراض الذاتية لا يجب ان تكون ضرورية للموضوع وههنا المحمولات
ضرورية واعراض ذاتية فهي اعراض ذاتية على بعض الوجوه قوله واجيب عن الاول
حاصل هذا الجواب ان الكلية اذا كانت مقصورة لكنه تحقيقها لا يطلب ثبوت ذاتياتها لها بالبرهان
واذا كانت مقصورة بعارض من عوارضها في بر لان الذاتيات ليست ذاتية للمعلوم
المعلوم بل للعارض المجهول والجواب عن الثاني ان ثبوت الذاتي للمهية بين بالضرورة واما المية
ثبوته فيمكن ان يكون مطلقة فاذا علمنا ان الانسان جسم فربما لا نعلم اللمية في حمل الجسم
عليه فنجعل الحيوان فيه وسطا قوله ولكل علم مباد ومسائل لكل علم موضوع ومبادي
ومسائل ووجه الحصر ان ما يتعلق بالعلم ان كان ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فهو الموضوع
وان لم يكن فان كان مقصودا بالذات في ذلك العلم فهو المسائل والا فهو المبادي ثم
ان الشارح عرف المبادي بالاشياء التي ينبغي ان يتوقف عليها مسائل العلم وفيه نظر لان
الاصول الموضوعة يكون البرهان عليها في علم آخر مع مسائل العلم يتوقف ذلك البرهان ايضا
معرفة الاصول الموضوعة لما توقفت على ذلك البرهان فما يتوقف عليها يتوقف على ذلك
البرهان قطعا فالاولى ان يقال كما ذكره الشيخ المبادي اما تصورات وهي الحدود واما تصديقات
وهي المقدمات التي يؤلف منها قياسات ذلك العلم اي المقدمات التي ذكرت في
تلك القياسات بالفعل واما برهان تلك المقدمات فليس من مبادي ذلك العلم والا لزم
ان يكون في علم آخر ويكون احد العلمين مختلطا بالآخر وكان الشيخ اشار اليه بقوله وكل
اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم آخر والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين
تحت العلم العام لكنه لا يكون جزءا منه لقائل ان يقول المطلق يكون جزء المقيد فلا بد
ان يكون علم الخاص على الوجه الاول جزءا الا اذا كان العلم جنسا والجواب ان المطلق تمام
مهية المقيد لا جزؤه لان القيد خارج عن المهية قوله فاذن علم المناظرة داخل
بالمعنى الثاني اي بمعنى العلم الباحث عن الخطوط في سطح المخروط المتصل بالبصر بحسب

المعنى الاول وهو داخل تحت الهندسة فيكون المعنى الاول اولى بالدخول تحت الهندسة والا
بما في الكتاب بان يقال قد اجتمع في المناظر كون موضوعه نوعا من موضوع الهندسة وكونه
مخصصا بنية وهو الاتصال بالبصر واحد هذين الوجهين يجعل تحت العلم فبهذا اجتماعهما
كان اولى قوله اما ان يوضع احدهما مقارنا بالاعراض ذاتية اي يكون موضوع احد
العلمين مقارنا لاعراض خاصة موضوع الآخر كموضوع الموسيقي والحساب فان موضوع
الموسيقي النغم بحيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتأليف والنغم من الكيفيات
المسموعة فلولا تلك الحيثية كان جزءا من الطبيعي لكن النسب العددية اعراض خاصة
بالعدد الذي هو موضوع علم الحساب فيكون الموسيقي تحت علم الحساب مع تباين موضوعيهما
وذلك لان النغم اذ بحث فيها عن النسب العددية فلا بد ان يعتبر فيها ضرب من العدد
فكانها فرضت عددا مخصوصا فيه ويندرج بهذا الاعتبار تحت العدد الذي هو من علم
الحساب والحاصل ان العلوم اما متباينة او متداخلة او متناسبة وذلك يتعلق بتداخل موضوعاتها
وتناسبها وتباينها فان كانت موضوعاتها متداخلة اي يكون موضوع احد العلمين اعم
من موضوع العلم الآخر او موضوع احدهما من حيث يقارن اعراضا خاصة هو موضوع الآخر
سميت علوما متداخلة وسمي العلم الخاص موضوعا تحت العلم العام وان لم يكن الموضوعات
متداخلة فان كانت واحدة لكن متعددة بالاعتبار وكانت اشياء لكنها تشترك في الجنس
ويندرج تحت جنس واحد سميت متناسبة والا فمتباينة قوله واوضح الروايات ما
اوردناه حيث قال في عنوان الفصل الاول النوفي مقدمات العلوم وموضوعاتها
وفي الفصل الثاني في نقل البراهين قوله وتناسب العلوم واسم النقل بهذا المعنى احق منه لان البراهين
في المعنى الثاني صارت بهذا النقل جزءا من العلم المنقول اليه بخلاف المعنى الاول قوله
ولكن الحد الاصغر نتيجة ان يقال في المحموم به حمى غب وكل من به حمى غب خلطه قشعريرة عارضة ناخسة
فالاستدلال بالحمى الغب التي هي علتها القشعريرة عليها وان استدل بالقشعريرة على كون الحمى غبا كان
برهانا انيا ونظر الشارح على هذا المثال وارد قوله والدليل يشاركه برهان اللم في الحدود
انما خصت هذه المشاركة بالدليل لان الاستدلال في غير الدليل يجوز ان يكون باحد المعلولين
على المعلول الآخر كان دليلا وان العلة كان برهان لم بل كان برهانا لم اذا بدل فيه الوسط بالاكبر
يصيران دليلا قوله والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الى السبب

في الوجود وسبب التصديق بالنسبة ان لم يستند الى ما هو سبب للنسبة في نفس الامر لم يفد اليقين لان ما لم يجب لم يوجد ووجوبه لا يكون الا من جهة وجوب السبب وليس واجب من انه جهة فرضت غير ما يعلم وجوبه من جهته حيث لم يعلم وجوده فيقين وجود النسبة انما يكون من تيقن وجودها سببها فان تيقنها من جهة تيقن سبب عليها فلا بد ان يكون ناشئا من تيقن السبب الذي هو في نفس الامر والا لم يحصل اليقين قوله فالاوسط علة في برهان اللم الثاني دون الاول يعني ليس من شرط برهان اللم ان يكون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا بل ان يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فالبرهان لمي والحيوان علة لحصول الجسمية في الانسان وان لم يكن علة لوجود الجسمية مطلقا ونزيد بيانا ان الاوسط ربما يكون معلولا للاكبر ومع ذلك يكون علة لوجود الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة يحرك اليها النار وكل ما يحرك اليه النار يوجد فيه النار فوجود النار اكبر وحركة النار اوسط وهي علة لوجود النار في الخشبة مع انها معلول النار قوله تفسير هذا المطلب اي مطلب ما بحسب الاسم فسره بما يدل عليه الاسم لتميزه عن قسيمه وهو مطلب ما بحسب الحقيقة وتقرير الكلام ان مطلب ما بحسب الاسم يتقدم على مطلب هل اذ لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل في المطلب مفهوما فانه لو كان مدلول الاسم مفهوما لم يحتج الى الطلب فضلا عن تقديمه على مطلب هل كما في النقطة موجودة فانه يتقدم عليها ما النقطة اذا لم يكن ما يدل عليه اسم النقطة اعني ذو وضع لا ينقسم مفهوما فاما اذا كان مفهوما فلا يطلب ولا يتقدم واما قوله حدا فيمكن توجيهه بوجهين احدهما ان يكون حدا حالا عن ضمير ما يدل والمعنى اذا لم يكن الذي يدل عليه الاسم حال كونه حدا للمطلب وهو الاسم المستعمل مفهوما اي لم يكن مدلول الاسم المستعمل المحتاج بيانه الى الحد مفهوما وثانيهما ان يكون حدا مفهوما صيرحا لم يكن ثم الفائدة في قوله حدا فلو حذف لم يتغير المراد الثاني انه انما قال اذا لم يكن مدلول الاسم مفهوما لانه لو كان مدلوله حدا ومع ذلك مفهوما كان وجود تلك الذات معلوما فلا يطلب بهل البسيطة فضلا عن تقديم ما بحسب الاسم فمن اين يلزم ان من حد مدلوله ان يكون موجودا ولو فرضنا ان وجوده لازم من تحديده فليس يلزم من فهم العلم بوجوده والاولى ان يقال ان ما يدل عليه الاسم اجمالا يرسم ايضا اذا كان التعريف ببعض عوارضه وقد نبه عليه فيما قبل بقوله ويطلب تعيينه مفهوم الاسم برسمه لم يغن عن الطلب بل يطلب حده او لانه يطلب بهل البسيطة واما الرد الآخر بالاسم المستعمل حيث حمله على انه جزء من مطلب ما والاظهر ان يحمل على انه جزء من مطلب هل حتى اذا اريد السؤال هل المثلث موجود تقدم طلب اسم المثلث قوله وعلى تقدير

يمكن ان يعطي مطلب لم في مطلب ما لان مطلب ما يعني ويقوم مقامه فيقال ما علة ما بعينه قوله وكما وضع ما ليس بعلة علة كقولنا كل ما كانت الاربعة موجودة كانت الثلثة موجودة فالثلثة فرد لان الضمير في الكبرى راجع الى الثلثة قوله واما الذي يرجع الى مادة القياس لا خفاء في ان الغلط بحسب المادة ان يكون جميع مقدمات القياس او بعضها كاذبا لكن اعتبر الشيخ فيه امرين ان يكون المقدمات بحيث اذا اعتبرت على الوجه الواجب اختل صورة القياس وان يكون بحيث اذا وصف على هيئة قياس لم يكن مسلمة والامر الاول مستدرك لعدم توقف اختلال المادة عليه فان قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حجر مختل بحسب المادة وان اخذ بحسب الواجب بان يقال ولا شيء من الحيوان بحجر لم يختل صورة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين في المثال المذكور ان ثبت القيد في المقدمتين او حذف منهما كان قياسا منعقدا بحسب الصورة لكنه ليس بواجب القبول فرق بين القياسين اي القياس المنعقد بحسب الصورة والقياس الواجب القبول وكل واحد عطف على قوله ان الكل يعني ان الكل يشمل الآحاد لا معها بل باخذ الواحد بالواحد قوله وكانه يقول حصل امرء القيس فيه نظر لان قوله حصل دال على الحصول في الزمان الماضي فيصدق قطعا قوله وح لا فرق بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر فان كان اذا كانت رابطة لم يكن معناه الا النسبة الحكمية ولم يدل على الزمان الماضي فلا يكون ناقصة واذا كانت دلت على الزمان وح يكون جزء من المحمول كما في الاول واعلم انه يكفي في بيان كذب قوله امرء القيس شاعر انه حمل الشاعر على امرء القيس الذي ليس بموجود الآن فيكون كاذبا فقوله لان حذف لفظ كان الى قوله على هذا التقدير لا دخل له في ذلك البيان ولا فائدة فيه ح ح وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة كقولنا الانسان وحده ضحاك وكل ضحاك وحده حيوان فقولنا الانسان وحده ضحاك قضيتان الانسان ضحاك وليس غيره ضحاكا وانما لم يذكره الشيخ لا لانه لم يتعلق بالقياس بل لانه داخل تحت فساد الصورة اذ الغلط انما نشأ من القضية الثانية وهي قولنا ليس غير الانسان ضحاكا لانه مع الكبرى ليس على تاليف منتج
لكن هذا ما اردنا ايراده من قسم المنطق من هذا الكتاب
والله الموفق للصواب فليكن هذا آخر
كتابه ووفقنا الله لكتابه الباقي

انا اعيد وصيتي الثاني ان كل مؤلف لا بد ان يصور ترتيب كتابه على الاجمال حيث
كان تلك الوصية المتاخرة في ذهنه نزل ههنا ذكرها منزلة الاعادة الا
ان قوله اعيد يكون بمعنى الاستقبال اي ساعيد وصيتي وهي ان نضن بهذا الكتاب
وح لا حاجة الى عذر [illegible] ان هذين النوعين من الحكمة النظرية لما ذكر الشيخ
انه يجب ان نضن بهذين الحكمة ولا شك ان الضنة خصلة غير محمودة اراد الشارح ان يعتذر عن
ذلك وحاصل اعتذاره ان مباحث فن الحكمة لانها يتعارض فيها العقل والوهم يحتاج
دركها الى قوة بصيرة وزيادة استعداد وجودة قريحة فمن لم يرزق ذلك فرض
قوانين الحكمة عليه لا يجدي له الا زيادة غباوة فلا بد ان نضن عليه لانه ح يكون ايقاع
شيء في غير موقعه فعلى هذا يكون الضنة محمودة فان قلت الوهم انما يدرك المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والعقل مدرك للكليات فكيف يقع التعارض بينهما
وانما يقع ان لو كان بينهما مدرك مشترك نقول ان مدرك الجزئيات والكليات هو
النفس الا انها يدرك الجزئيات بآلة الوهم والكليات بالقوة العقلية لكن الفها
بالحس والوهم ومدركاتهما اكثر فكثيرا ما يحكم على المعقولات المجردة باحكام المحسوسات
فلا جرم يقع في الغلط فالمعارضة بين الوهم والعقل هي انجذاب النفس الى استعمال آلة
الوهم دون العقل وبالعكس قوله والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل العقل
قوة للنفس بها يدرك المجردات والذهن قوة للنفس مهياة نحو الاكتساب
والفكر حركة للنفس الى المبادي ليرجع منها الى المطالب والنظر هو تحديق العقل
نحو المعقول وانما خص التجريد بالعقل لان المدرك انما يدرك شيئا اذا كان بينه و
بين المدرك مناسبة فلا بد من تجريد العقل حتى يمكنه تعقل المجردات وخص الذهن
بالتمييز لانه لو لم يكن للذهن تمييز حتى يتميز بين مبادي المطلوب وغير مباديه لم يكن
متوجها نحو الاكتساب والفكر بالتصفية لان الحركة لو كانت مشوبة بالشوائب
لا [illegible] الى [illegible] والنظر بالتدقيق لان التحديق اذا كان على سبيل التدقيق كان
اقرب انسياقا الى التحقيق والتقريب والباقي ظ [illegible] والجوهر يطلق على الموجود لا
في موضوع المصدر نوعان غير مشتق كالضرب ومشتق من الاسماء الجامدة كالتحجر
من الحجر والتجوهر من الجوهر ولا بد ان يكون معناه مشتملا على معنى ذلك الاسم الجامد فلهذا

[illegible]
جعل العقل معقولا للتجريد والذهن فاعلا للتمييز
والاولى رعاية المناسبة وحمل التجريد على تجريد
العقل للكليات عن لواحقها المادية
بالجواهر لا بد منه في جميع العلوم
لكن يحتاج ههنا الى مزيد تجريد
عن متعلقات
الاحساس
[illegible]

بين معنى الجوهر وههنا اشكال وهو ان يقال معنى الصيرورة اما ان يعتبر في مفهوم التجوهر اولا
فان لم يعتبر فيجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الكائن لا في موضوع وان اعتبر
فلا يجوز ان يكون ماخوذا من الجوهر بمعنى الحقيقة لان الاجسام ليست مما لا يكون حقائق
فصير حقائق والجواب انه لا شك ان معنى التجوهر صيرورة الشيء جوهرا لكن الجوهر ان اخذ
بمعنى الكائن لا في موضوع لا يمكن ان يوخذ التجوهر على انه حقيقة في معناه اعني الصيرورة
والا لزم صيرورة الشيء جوهرا بعد ما لم يكن وهو مح ولا على انه مجاز كما انه يستعمل
بمعنى اثبات جوهرية الاجسام بل في بيان ماهية الجسم انه مركب من المادة والصورة
وتعنون الفصل بما لم يكن مقصودا فيه غير سائغ واما ان اخذ الجوهر بمعنى الحقيقة فلا يخ
اما ان اخذ التجوهر على الحقيقة اعني الصيرورة وهو غير جائز لان صيرورة الشيء حقيقة
بعد ما لم يكن مح او على المجاز وهو تحقق حقيقة الجسم من المادة والصورة وبيان
ذلك فهذا صحيح ومناسب لما هو مقصود من وضع النمط اعني تحقق الجسم الذي
هو موضوع الطبيعي فوجب الحمل عليه ومن هذا يعلم تزييف ما قيل ان الوجه في هذا
المقام ان الجسم الذي يثبته المتكلم وهو الطويل العريض العميق في الحقيقة عرض عند
المص والجسم الجوهري يعرف به فاراد ان يثبت كون الاجسام جواهر واعلم
ان هذا النمط يشتمل على مباحث الشيخ يتكلم في هذا النمط اولا في ان الجسم ليس يتركب
من الاجزاء التي لا يتجزى ثم في انه مركب من المادة والصورة ثم يشرع في بيان
احوالها وفي اثناء بيانها يثبت تناهي الابعاد والبحث عن الاجزاء التي لا يتجزى وعن
تناهي الابعاد طبيعي وعن اثبات المادة والصورة واحوالهما الهي فقد خلط المباحث
الطبيعية بالمباحث الالهية وانما خلط لان المعلم الاول حين شرع في التعليم بدا بالطبيعي
لان قاعدة التعليم تقديم الاسهل فالاسهل والطبيعي علم يتعلق بالمحسوسات التي هي
اقرب الينا وجرى الشيخ على سيرة تعليمه فقدم الطبيعي في البحث ولما كان موضوع الطبيعي
هو الجسم الطبيعي فلا بد من تحقيق ماهيته المؤلفة من المادة والصورة فوجب على الشيخ
اثباتهما وبيان احوالهما فانه لو قال في ابتداء التعليم انه هو المركب من المادة والصورة
ويستبين بيانهما في علم آخر يكون ذلك وغدغة للمتعلم في اول الامر وذلك غير لائق بالمعلم
المكمل ثم لما كان اثبات المادة والصورة موقوفا على نفي الجزء الذي لا يتجزى وجب

تقديم الكلام فيه لانه آخر ما ينحل اليه المقاصد فان المقصد الاهم تحقيق الجسم ثم اثبات
المادة والصورة ثم نفي الجزء الذي لا يتجزى واما تناهي الابعاد فهو انما يتوقف
عليه بعض احوال المادة والصورة لتوقف بيان التلازم بينهما عليه على ما يجي فلهذا
اورده في اثناء الكلام ثم ان ههنا مباحث الاول ان التعليم في علم الطبيعي يبتدئ
من مبادي المحسوسات الى المحسوسات لما تبين في صناعة البرهان من انه لا سبيل
الى معرفة امور ذوات المبادي الا بعد الوقوف على مباديها وللمحسوسات على
الاطلاق مباد من جهة وقوعها في التغير زيادة في المبادي فالمبادي اربعة
المادة والصورة والفاعل والغاية والزائد فيها العدم ليست اعني بها العدم
المطلق بل عدم شيء ما من شانه ذلك الشيء وتفصيل ذلك مذكور في المقالة الاولى
من طبيعيات الشفاء الثاني ان موضوع الطبيعي هو الجسم لا مطلقا بل من حيث هو واقع
في التغير بالحركة والسكون ومرادهم بذلك ليس ان موضوعه الجسم من حيث يتحرك و
يسكن بالفعل والا لم يمكن البحث عن الحركة والسكون من الطبيعي بل المراد ان
موضوعه الجسم الطبيعي من حيث يستعد للحركة والسكون وهذا كما يقال من ان موضوع
الطب بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وليس المراد منه الا انه من حيث
يستعد للصحة والمرض والا لم يمكن بحث الصحة والمرض من علم الطب فالحاصل ان
حيثية استعداد الحركة والسكون هي الجزء الذي من الموضوع لا حيثية الحركة و
السكون الثالث ان مباحث المادة والصورة مصادرات في العلم الطبيعي
مسائل للفلسفة الاولى اما انها مصادرات فيه فلان اثبات موضوع العلم
واجزائه لا يكون مسئلة في ذلك العلم لان الموضوع ما يطلب له اعراض ذاتية فما لم
يعلم وجوده استحال ان يطلب له ثبوت شيء ولان مسائل العلم هي اثبات الاعراض
الذاتية واثبات الاعراض يتوقف على ثبوت الموضوع واجزائه فلو كان ح
الموضوع واجزاؤه مسئلة من المسائل لتوقف الشيء على نفسه وانه مح ولان
العلم الطبيعي لا يبحث الا عن احوال الاجسام من جهة التغير ومباحث المادة و
الصورة ليست كذلك فان قلت سلمنا ان مباحث المادة والصورة
من مسائل العلم الطبيعي لكن لا يلزم منه ان يكون مصادرات فيه غاية ما في الباب

ان معرفة ماهية الجسم موقوفة على اثبات المادة والصورة واما على سائر احوالها
فلانه قبل العلم بحقيقة الجسم على الوجه الاتم الاكمل كما يتوقف على العلم بالمادة و
الصورة تصورا وتصديقا كذلك يتوقف على معرفة المناسبات التي بينهما و
ذلك ظ واما انها مسائل الالهي فلانها احوال لا يحتاج الى المادة في الوجود فان
البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما وكل ذلك
غني عن المادة الرابع ان نفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد من مسائل الطبيعيات
اما نفي الجزء فلان عدم التركب من اجزاء لا يتجزى من اعراض الجسم الطبيعي ولان تجزية
الاجزاء وعدم تجزيتها عارضة للاجزاء التي هي اجسام طبيعية عند الحكماء فان الجسم
عندهم متصل واحد لا ينقسم الا الى الاجسام وعند المتكلمين اجزاء الجسم اجزاء لا يتجزى
فيكون هذا بحثا عن عوارض الاجسام على مذهب الحكماء واما تناهي الابعاد فلان
الابعاد المتناهية اعراض ذاتية للاجسام الطبيعية وذلك ظ لا يقال غاية ما
في هذا البيان ان عدم التجزية والتناهي عن عوارض الجسم لكن لا يكفي هذا بل يجب
مع ذلك ان يبين انه عارض له من جهة الحركة والسكون لانا نقول المراد بجهة التغير
والحركة خروج المادة من القوة الى الفعل على ما اشار اليه الشيخ حيث قال و
نعني بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في مادة فبحث الطبيعي انما هو في احوال
يعرض للاجسام الطبيعية من جهة اشتمالها على المادة يوضح ذلك اشتراك المباحث
الطبيعية بحثا بحثا والبحث عن تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى او يتجزى وعن تناهي الابعاد
احدهما بحث عن تناهي الجسم ولا تناهيه في الانقسام والصغر والآخر بحث عن تناهيه
ولا تناهيه في العظم والتناهي واللاتناهي انما يعرضان الجسم من جهة المادة اما النهاية
فظ كما سيجي واما اللانهاية فلانه ليس عدم نهاية مطلقا بل عدم النهاية عما من شانه
ان يكون متناهيا فلئن قلت لو كان كذلك لكان علم الطب ونحوه من اجزاء الطبيعي
لا من جزئياته لانها باحثة عن احوال لا تعرض الجسم الطبيعي الا من جهة المادة لا الى ان
تلك الجهة هي جهة الصحة والمرض او جهة الشكل وغير ذلك بخلاف الطب وعلم الهيئة
وغيرهما فانها ناظرة الى الجهة الخاصة وهذا كما ان الالهي يبحث عن احوال لا يتوقف
الا على جهة الوجود لا على ان يصير موضوعا طبيعيا او رياضيا او خلقيا

وهذه العلوم الجزئية يبحث عن احوال يتوقف على تلك الموجودات الخاصة قوله
الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي الجسم مقول بالاشتراك على امرين احدهما
الجسم الطبيعي وهو جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر
مقاطع له على زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما
قال يمكن ان يفرض ولم يقل يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان يكون موجودة
فيه كما في الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية تحسب تلك
الابعاد الموجودة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يفرض فيه ابعاد
محدودة الى غاية ما باطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة
المفروضة فيه بالفعل فربما يزول ويتبدل ويبقى الجسمية الطبيعية بعينها انما الجسمية
وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض ابعاد مطلقة لا يتبدل اصلا وان تبدلت
الابعاد المعينة وايراد عبارة الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض ابعاد بالفعل
حتى يخرج الاجسام عن الجسمية بان لا يفرض فيها الابعاد بالفعل بل مجرد امكان الفرض
وان يفرض فيه اصلا قوله يفرض فيها الابعاد الثلثة ان اراد به ابعاد ثلثة مطلقة
فالتعريف باللام مستدرك وان اراد الابعاد المعينة اختل التعريف لكونها من
العرضيات المفارقة ولهذا لا تجد هذه اللفظة في كتاب الشفا وان استعملها
في مواضع عديدة الامكنة اذا عرفت هذا فنقول قولنا جوهر كالجنس يشتمل ساير
الجواهر وقولنا يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل يخرج باقي الجواهر وقيل
قيد الثلثة احتراز عن السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان لا الثلثة
ويرد عليه ان السطح خرج بالجوهر ويمكن ان يقال المتكلمون ذهبوا الى ان الجسم مركب
من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط من النقط وهي جواهر فيكون
السطح عندهم جواهر ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح عرض
اريد الفرق بين الجسم الطبيعي وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز عن السطح
بذلك القيد على التنزل وثانيهما الجسم التعليمي وهو الكم المتصل الذي له ابعاد الثلثة
فالكم جنس يشتمل المتصل والمنفصل ويخرج بالمتصل المنفصل ويقول له الابعاد
الثلثة الخط والسطح والزمان وليس المراد بالابعاد الثلثة ههنا الخط

المفروضة المتقاطعة كما فی تعریف الجسم الطبیعی فان الترکیب یدل علی ان الجسم التعلیمی
مشتمل بالفعل علی الابعاد الثلثة ولو وجدت الخطوط بالفعل فی الجسم التعلیمی لوجدت
فی الطبیعی لان التعلیمی سار فیه فلا یکون مفروضة فی الطبیعی فقط بل المراد الامتدادات
فی الجهات فان الجسم التعلیمی وان کان امتدادا واحدا ساریا فی سائر الجهات
لکن له باعتبار کل جهة امتداد فیکون له امتدادات ثلثة باعتبارات ثلثة
فی جهات ثلثة والی هذا اشار بعض اهل التحقیق بقوله ومن علامة الطبیعی ان
یفرض فیه ابعاد ثلثة ونعنی بها الخطوط المتوهمة لا الامتدادات المحسوسة
فی الجسم التی هی الجسم التعلیمی الموجود فیه بالفعل اما لازما کما فی الافلاک او غیر لازم
کما فی الشمعة التی تتغیر امتداداتها وانما لم یعرف الجسم الطبیعی بالابعاد بهذا المعنی
لانها هی الکمیة التی تتغیر وتتبدل مع بقاء الجسمیة الطبیعیة وعرف الجسم التعلیمی بها لان
حقیقته تلک الکمیة الساریة فی الجهات الثلثة وتوضیحه انه حشو ما بین السطوح فانه
ینتهی فی ای جهة بالسطح ولا شک ان الجسم المربع مثلا قد اشتمل علیه سطوح ستة
هی نهایات الجسم التعلیمی فیکون الجسم التعلیمی ما بینها وهو کمیة قائمة بالجسم الطبیعی
متناهیة بالسطوح حتی ان الموجود فیما بین السطوح امران احدهما الجسم الطبیعی وثانیهما
الکمیة القائمة به الساریة فیه فتامل فی ذلک فانه لا مزید علی هذا التصویر له
وقد زیف الفاضل الشارح حده المذکور اعلم ان اعتراض الامام انما یرد
لو کان ذلک التعریف حد الجسم الطبیعی لکن الشیخ قال فی الهیات الشفا المشهور فیما
بین القوم ان الجسم هو الطویل العریض العمیق ولیس معناه ان الجسم ما یوجد فیه ابعاد
ثلثة بالفعل بل معنی هذا الرسم للجسم انه هو الجوهر الذی یمکن ان یفرض فیه ابعاد ثلثة
متقاطعة هذه عبارته ولا شک ان معنی الرسم لا یکون حدا ثم ان الذی یمکن
ان یفرض فیه الابعاد الثلثة اعم من ان یکون جسما طبیعیا او جسما تعلیمیا
فیکون بینه وبین الجوهر عموم وخصوص من وجه ومن قواعدهم ان کل شیئین
بینهما عموم وخصوص من وجه یکون المهیة المرکبة منهما اعتباریة لا حقیقیة فلو کان
هذا التعریف حدا یلزم ان یکون ماهیة الجسم الطبیعی اعتباریة وانه مح وای فی
فی علم ربع ان الجسمیة المحققة انما حقیقتها تحصل بحسب ابعاد مفروضة بل القوم لما

حاولوا البحث عن حقیقة الجسم ارادوا تمیزه وتحریر محل النزاع فنبهوا بعلامة تامة
بها ملة لا فراده کما حققه بعض من قبلنا کلامه واما الشارح فقد تصدی للمباحثة علی
التنزل وتقریر جوابه عن الاول انه انما ابطل جنسیة الجوهر بان قال الجوهر هو الموجود
لا فی موضوع والموجود لا فی موضوع صادق علی واجب الوجود فلو کان جنسا لکان
واجب الوجود مرکبا من الجنس والفصل وانه مح وهذا فاسد لان الموجود لا فی موضوع
لیس ماهیة الجوهر بل لازم لها ولا یلزم من عدم جنسیة اللازم عدم جنسیة الملزوم
وعن الثانی بجبان تکون محمولا بالمواطاة علی المهیة المحدودة والقابلیة لیست
محمولة علی الجوهر بالمواطاة فهی لا تکون فصلا بل الفصل هو القابل للابعاد وهو شیء
من شانه قبول الابعاد وفیه نظر اما الجواب الاول فلان الامام لم یحصر ابطال
الجنسیة فی ذلک الوجه بل بینه بوجوه اخر منها انه لو کان الجوهر جنسا لکان الانواع
التی تحته متشارکة فیه ومتمایزة بفصول فتلک الفصول ان کان اعراضا تقوم الجوهر
بالعرض وان کانت جوهرا اندرجت تحت الجوهر فیحتاج الی فصول اخر ویتسلسل
وجوابه انه لا نم احتیاج تلک الفصول الی فصول اخر وانما یکون کذلک لو کان
صدق الجوهر علیها صدق الجنس علی الانواع وهو ممنوع بل صدق العرض العام علیها
علی ما تقرر فی صناعة المنطق ومنها انا اذا قلنا للجسم انه جوهر فهنا کامور ثلثة الاستغناء
عن الموضوع وکون ماهیته علة لذلک الاستغناء والماهیة التی عرضت
لها هذه العلیة فان فسرنا الجوهریة بالاول والثانی لم یکن جنسا لکونهما عدمیین
وخارجین عن المهیة وکذلک ان فسرنا بالثالث لاحتمال ان المشترکات فی
هذه العلیة مختلفة فی المهیة مع ان ادنی مراتب الجنس الاشتراک وهذا الاستدلال
بالاحتمال علی الجزم ومنها ان المهیة التی یقال علیها الجوهر اما ان یکون بسیطة
او مرکبة واما ما کان لا یکون الجوهر جنسا اما اذا کانت بسیطة فظ واما اذا
کانت مرکبة فلان بسائطها ان لم یکن جوهرا ترکب الجوهر من العرض وان کان
جواهر لم یکن الجوهر جنسا لها لبساطتها وجوابه انه لا یلزم من عدم جنسیة الجوهر
للمهیات ان لا یکون جنسا لها وهو واضح واما الجواب الثانی ففیه امور الاول
ان القابل للابعاد لو کان فصلا لکان مبداه اعنی قابلیة الابعاد جزء للجسم ولیس کذلک

بل هی عرض کما ذکره الامام وبعبارة اخری القابل للابعاد ماخوذ من قبول الابعاد
وهو عرض فلا یکون فصلا لان الفصل هو الماخوذ من الذات وهذا کالکاتب الماخوذ
من الکتابة والضاحک الماخوذ من الضحک لا یقال لیس المراد ان القابل فصل
بل المراد منه ان مبدأ القابل فصل اعنی الذات التی من شانها قبول الابعاد کما یقال
الناطق فصل مع ان الفصل لیس هو الناطق بل مبداؤه وهو الجوهر الذی من شانه
النطق لانا نقول اولا هذا اعتراف بان القابل للابعاد لیس بفصل وهو المطلوب وثانیا
الذات التی من شانها قبول الابعاد هو ذات الجسم او هیولاه وایاما کان فهو لیس بفصل
قطعا اما الذات فلان الفصل لیس هو بل جزؤه واما الهیولی فلانها لیست محمولة
علی الجسم الثانی ان اراد بقولنا ان القابل للابعاد فصل ان مفهومه فصل عاد السؤال جذعا
لان مفهومه متاخر عن القابلیة المتاخرة عن الجسم وان اراد به ان ما صدق علیه فصل
فما صدق علیه ان کان ذات الجسم فهو نفس المحدود وافراده فهی لیست بفصول
الثالث قوله ای شیء من شانه الابعاد الثلثة الفصل هناک اما مفهوم الشیء ولیس
کذلک لانه من الامور العامة او من شانه الابعاد الثلثة ولیس کذلک لان قبول
الابعاد عرض لا یکون مبدأ الفصل قوله ثم افاد ان الجسم یکون اما قولنا لما تبین
ان هذا النمط فی تجوهر الاجسام بمعنی تحقق حقیقة الجسم هل هی مرکبة من الجواهر الفردة
او من المادة والصورة فلا بد هناک من تحریر محل النزاع وقد تقرر معلوم فی
علم النظر ان تحریر محل النزاع یکون باربن احدهما ایضاح ما ینفع فی البحث وینتقر
الی الایضاح والآخر تعدید الاقوال الواقعة فی المبحث فلما کان لفظة الجسم مشترکة
بین التعلیمی والطبیعی والنزاع الواقع بحسب الترکیب من الاجزاء او المادة والصورة
لیس فی الجسم التعلیمی بل فی الطبیعی قدم ذلک البحث ثم لما کان الجسم متواطیا علی الجسم
المفرد والمرکب والنزاع لیس واقعا فی المرکب بل فی المفرد حرر ذلک فازال
الابهام الذی فی صورة النزاع بواسطة اللفظ والمعنی اعنی بسبب الاشتراک اللفظی
والتواطی ثم شرع فی تحریر الاقوال حتی یقضی وطره من تحریر محل النزاع هذا سوق الشرح
وفی حصر المذاهب فی الاربعة کلام لان ههنا ستة اقسام اذ الجسم اما ان یکون
فیه اجزاء بالفعل او بالقوة فان لم یکن له اجزاء بالفعل اصلا فاما ان یکون تلک الاجزاء

بالقوة متناهیة او غیر متناهیة فالاول مذهب الشهرستانی والثانی مذهب الحکماء
وان کان فیه اجزاء بالفعل فاما ان یکون تلک الاجزاء ممتنعة الانقسام او ممکنة
الانقسام فان کانت ممتنعة الانقسام فلا یخ اما ان یکون متناهیة وهو
مذهب المتکلمین او لا یکون متناهیة وهو مذهب النظام وان کانت الاجزاء
ممکنة الانقسام لم یخل اما ان یکون تلک الاجزاء اجساما صغارا وهو مذهب دیمقراطیس
او لا یکون اجساما وهو مذهب بعضهم فان من الناس من قال ترکب الجسم من السطوح
وترکبها من الخطوط بالفعل فالحصر فی المذاهب الاربعة فاسد فان قلت لا یکون الانقسامات
الممکنة حاصلة بالفعل فیه علی قسمین لانه اما ان لا یکون کل واحد من الانقسامات
الممکنة حاصلا بالفعل او لا یکون بعضها حاصلا بالفعل ویکون بعضها حاصلا بالفعل
ویمکن التفصی عن هذا المقام بان القائلین بترکب الجسم من السطوح هم المتکلمون
القائلون بالجواهر الفردة فانهم طائفتان طائفة وهم الاشاعرة قائلون بان المرکب
من جوهرین جسم وطائفة اخری یرون ان المرکب من الجواهر الفردة لا یکون
جسما الا اذا کان طویلا عریضا عمیقا فیترکب الجواهر علی سمت فیکون خطا ثم یترکب
ترکب الخطوط فیکون سطحا ثم یترکب السطوح فیکون جسما فهذا البعض لا سادسا اذ لا یقول
واحد بان الجسم متالف من السطوح والخطوط وهی مقادیر واعراض وذلک ظاهر واما
مذهب دیمقراطیس فهو لیس فی الجسم المفرد والکلام فی الجسم المفرد نعم لو حرر محل النزاع
بالجسم البسیط اعنی الذی لا ینقسم الی اجسام مختلفة الطبایع کما فعله الامام فی الملخص
والمباحث المشرقیة لکان مذهبه فیه مذهبا خامسا وورد السؤال علیه فلا بد ان یقال
مح لا شک ان الجسم البسیط قابل للانقسام فلا یخ اما ان یکون جمیع الانقسامات حاصلا
بالفعل واما ان یکون جمیع الانقسامات حاصلا بالقوة واما ان یکون بعضها حاصلا
بالفعل فیه وبعضها بالقوة وهو مذهب دیمقراطیس واعلم ان معنی قول جمهور الحکماء
الجسم محتمل لانقسامات غیر متناهیة لیس انه یمکن خروج تلک الانقسامات الغیر المتناهیة
من القوة الی الفعل بل المراد انه من شانه وفی قوته ان ینقسم دائما ولا ینتهی انقسامه
الی حد لا یمکن انقسامه وهذا کما یقول المتکلمون ان الباری تعالی قادر علی مقدورات
غیر متناهیة مع انهم احالوا وجود الامور الغیر المتناهیة فلیسوا یعنون به الا ان قدرته

تعالى لا ينتهي الى حد لا يكون قادرا عليه فليلزم من فاعلية البارى تعالى للاشياء حال
قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء ومن الناس من يظن لما كان مذهب
الشيخ ان الجسم ينتهى انقسامات لا يتناهى غير حاصلة بالفعل وكان هذا المذهب
منافيا لمذهبه في كلا المقامين فيكون هذا المذهب عند الشيخ افحش فلهذا ابدا بابطاله
وتقرير مذهبهم ان الجسم ينفصل الى اجزاء لا اتصال فيها في الحقيقة وانما هو متصل في الحس
واما في الحقيقة فهو ذو اجزاء منفصلة لا ينقسم الجسم الا على مواضعها بخلاف قول
الحكماء فانهم يقولون ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس ينقسم الى الاجزاء وكيف ما
يورد القسمة وههنا سؤالان الاول ان الظن عبارة عن اعتقاد راجح غير جازم
فهذا الظن اما من قبل الشيخ وهو باطل لانه لم يعتقد هذا المذهب باجاد ولانه ما نسب
الظن الى نفسه واما من قبل اصحابه وهو ايضا باطل لان هذا المذهب عندهم مجزوم به
والجزم ينافي الظن وجوابه ان الظن يطلق على ما يقابل اليقين وهو المراد ههنا وقد مر
ذلك في المنطق الثاني ان هؤلاء القوم لا يذهبون الا الى ان الجسم مركب من
اجزاء لا تتجزى نعم مذهبهم هذا يستلزم ان يكون في الجسم مواضع ينفصل عندها
الجسم وهي المفاصل فاخذ الشيخ لازم الشي مكان ملزومه في تقرير مذهبهم فلا بد ان
قال من الناس من يكاد يظن كما قال في الفصل الثاني ثم للشيخ في ابطال مذهبهم
طريقان طريق الجدل وطريق البرهان وان كان الواجب على الحكيم تحقيق الحق
بالبرهان واستعمال المقدمات اليقينية لا المقدمات الالزامية التي لا تعتبر مطابقتها
لنفس الامر وانما سلك طريق الجدل في اول الامر لوجهين اما اولا فلتنبيه على خذلان
مذهبهم وحقارة مطلبهم حتى انهم بانفسهم ذاهبون بما قاله دليل على فساد دعويهم فلا
اعتداد به واما ثانيا فلارادة ازالة هذا الاعتقاد الفاسد عن صحيفة خاطرهم فان
شان الحكيم اذا ارتقى في مدارج الكمال التكميل والهداية الى سواء السبيل ولما كان
هذا الاعتقاد انتقش في ذهنهم انتقاشا ربما يمنع من التصديق بالمقدمات اليقينية
سلك بهم طريق الجدل ووضع مقدمات يساعدون عليها واستنتج منها ما يناقض
مذهبهم فان ذلك يورث الوهن والضعف في اعتقادهم حتى يمكن
تدريجهم الى طريق البرهان وقد كان داب الحكماء فيما سلف اذا حاولوا التمهيد

قاعدة التعليم الابتداء في الاستدلال بالشعر لاثارة التخييل ثم الخطابة
حتى يجدى الظن بالمطلوب ثم الجدل للاقناع والالزام وعند تمام استعداد المتعلم
لتحقيق الحق انتهوا بالمناهج الحقة اعنى البراهين القاطعة ولما لم يكن للشعر و
الخطابة دخل في امثال هذا المطلوب اراد الشيخ لسلوك طريق الجدل ووضع احكاما
بعضها يلزم دعويهم وبعضها لا يلزمها ولكن حضر جوابه فاما الذي يلزم دعويهم
فاثنان الاول ان الجسم ينقسم الى اجزاء غير اجسام وبيان لزومه لدعويهم
انه لو انقسم الى اجزاء هي اجسام لانقسم الى اجزاء تنقسم وهو خلاف ما يدعون
الثاني ان تلك الاجزاء يتالف منها الاجسام وذلك ظاهر اللزوم واما
الذي لا يلزمها فالاخران ولهذا فصلهما عن الاولين بقوله وزعموا ايضا والاول
منها تقرير المذهب والباقية تمهيد للنقض فان قلت لم خص التقرير بالاول
والنقض بالبواقي مع ان الكل يفيد تقرير مذهبهم فنقول ان الكل وان كان يفيد
التقرير الا ان الاول لمحض التقرير دون النقض والبواقي بالعكس وهذا على طريق
ما يفعله ناقضوا الاوضاع والوضع مط الجدلي اما ابطالا واثباتا والجدلي
اما ناقض الوضع وهو السائل او حافظه وهو المجيب واعتماده في تقريره
على المشهورات واعتماد السائل على ما يسلمه وكان عادة قدماء الجدليين ان
اخذوا مقدمات من حافظ الوضع وبنوا الكلام عليها فاستنتجوا منها ما يناقض
ذلك الوضع كما فعله الشيخ ههنا وقد اشار في الحكم الثالث الى وجود القسمة وظ
قوله وهي ثلثة يدل على ان اسباب القسمة منحصرة في الثلثة الا انه جعل فيما يحكم احد
عرضين سببا آخر فبين كلاميه منافاة وفائدة دخول قد في قوله
وقد ينقسم الاول بالكسر ان قسمة الاشياء الصلبة لا ينحصر في الكسر
وكذلك قسمة الاشياء اللينة لا تنحصر في القطع بل يمكن قسمتهما بالوهم
فنبه بلفظ قد على ذلك والفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى
آلة ينفذ فيه حتى ينفصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى آلة نافذة
فاصلة بالنفوذ والفرق بينهما وبين الوهم والفرض انهما يؤديان
الى الافتراق دون الوهم والفرض والفرق بينهما ان الوهم تقف في القسمة

والغرض العقلي لا يتيقن اما ان الوهم يقف فلوجهين احدهما انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها لا تتفوت عن الحس فلا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على ادراك الامور الغير المتناهية لما سيقرر من القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية ولانه لا يدرك الا الامور الحسية وهي متناهية فح يلزم وقوف الوهم في القسمة بالضرورة واما ان العقل لا يقف فلانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكثيرة والمتناهية وغير المتناهية فيكون مدركا لها فلا وقوف في القسمة ولقائل ان يقول السؤال في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا شك ان اجزاء الجسم ليست من المعاني المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون الوهم قاسما لها الثاني هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم المتصرف هو القوة المتخيلة ويمكن الجواب عنهما بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية وسلطانها كما ان العقل سلطان القوى العقلية وساير القوى الحسية آلات الوهم فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم والمركب والمفصل بواسطتها والتحقيق يقتضي ان الحكم والادراك والقسمة كلها للنفس لكنها لا يعمل في المحسوسات بعمل الا وللوهم مدخل فيه ولما لم يكن لغير الوهم من القوى الحسية دخل في ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما ساير الادراكات والاعمال الحسية فهو بالوهم وبقوة اخرى هي انزل في المرتبة منه الثالث ان الحكم بان الوهم يقف في القسمة ينافيه قول الشيخ فيما سياتي لا سيما الوهم لا يقف وجوابه ان المراد ثمة بالوهمية الفرضية فان الشيخ لم يفرق ثمه بينهما وانما الفرق بينهما في هذا الموضع كما صرح الشارح به الرابع ان في قوله لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره مسامحة لان قسمة الشي يتوقف على ادراكه بالضرورة فكل ما يقسمه الوهم يدركه ويستحضره فكيف لا يكون قادرا عليه لكن المراد انه لا يقدر على القسمة الى الاجزاء الصغيرة لانه لا يدركها حتى يقسم الخامس لانا لا نم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية قوله لان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية

فلا الادراك

ليس كذلك بل انفعالا ولا يلزم امتناع ظهور الانفعالات الغير المتناهية على القوى الجسمانية على انهم صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية لان القوة الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول هذا غير مفهوم من عبارة الشارح اذ لا يراد في العرف واللغة باحاطة الاشياء القسمة الغير المتناهي وذلك ظ واما حديث تناهي المحسوسات والمعاني المتعلقة بها فنوع اذ لا دلالة عليه قطعا وايضا ان اريد عدم قوة الوهم على الامور الغير المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك بينه وبين العقل وان اريد انه لا يقدر على ادراك ادراك ادق قسمة لا الى حد فهو اول المسئلة اذ لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك السادس ان ادراك العقل الكليات لا يستلزم ادراكه الجزئيات الصغيرة والغير المتناهية وذلك في غاية الظهور ويمكن ان يعني بالكليات القضايا الكلية كالحكم بان كل جزء يتميز فيه طرف عن طرف وح يندفع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما كما اشار اليه الشارح ولا يعلمون بالاوسط اذا كان هذا بيان لتفهيم وتقريره ان الجسم لو كان مركبا من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء المتوسط بين جزءين اما ان يكون ملاقيا للطرفين او لا يكون فان لم يكن ملاقيا للطرفين يبطل حكمان من الاحكام الاولة الحكم الثاني وهو تالف الجسم من الاجزاء لانه ما لم يتلاق الاجزاء لم يتالف بالضرورة والثاني الحكم الرابع وهو ان الجزء الوسط يحجب الطرفين عن التماس فانه اذا لم يكن له ملاقاة مع الطرفين لم يحجبهما عن التماس لانه انما يحجب ان كان بحيث لولاه لوقع التماس وان كان ملاقيا للطرفين فاما ان يلاقيهما بالاسر او لا بالاسر فان لاقاهما بالاسر يبطل ثلاثة احكام الاول حجب الوسط للطرفين عن التماس وهو ظ الثاني تالف الجسم منها فانه لو تالف الجسم منها لا وجب ازدياد الحجم لكن الملاقات بالاسر لا يوجب ازدياد الحجم فلا يتحقق التاليف واليه اشار بقوله ومناقض للحكم الثاني الثالث انها لا تقبل الانقسام لان الملاقاة بالاسر يقتضي الانقسام واليه اشار بقوله ومع جميع ذلك مستلزم لما كما سياتي وان يلاقيهما بالاسر بطل الحكم الثالث سواء كان ملاقاتهما على سبيل التماس او الاتصال لان احد الطرفين ح يلقى من الوسط شيئا والطرف الآخر يلقى شيئا آخر

منه فيجري في الوسط فتحرير كلام الشيخ انه على تقدير ان الوسط ملاقيا للطرفين لا بالكل
اذ على ذلك التقدير احد الاقسام الثلثة لازم والقسم الثاني منتفيان بمساعدة الخصم عليه
فتعين القسم الثالث وهو مستلزم للتجزية وعند هذا تم النقض ثم انه حيث
لم يصرح بهذا التقدير لما تبين ان امر الحكيم ليس هو الالزام بل تحقيق الحق في نفس الامر
فربما يبطل شيئا بطريق الالزام ولا يكون باطلا في نفس الامر اراد ان يتدرج
بعد الالزام الى سلوك طريق البرهان فرجع الى اثبات القسم الثالث بابطال
نقيضه ولما كان نقيضه هو عدم الملاقاة لا بالاسر يتضمن قسمين فان عدم الملاقاة
لا بالاسر اما بان لا يكون ملاقاة اصلا او بان يكون ملاقاة بالاسر فابطال النقيض
لا يتم الا بابطال هذين القسمين لكن القسم الاول وهو عدم ملاقاة الاجزاء ظاهر البطلان
فتركه وشرع في ابطال القسم الثاني وهو الملاقاة بالاسر فوضع هذه المقدمة بقوله
فانه ليس ولا واحد من الطرفين ملاقيا باسره حتى يبرهن عليها وفي دليل النقض انظار
احدها انا لا نسلم ان القول بالملاقاة بالاسر يستلزم عدم تألف الاجسام من الاجزاء
المتداخلة وعدم حجب الطرفين عن التماس وانما يلزم لو قلنا بوجوب تداخل جميع
الاجزاء في الجسم فلم لا يجوز ان يكون بعض الاجزاء متداخلا وبعضها غير متداخل ويتألف
الجسم من الاجزاء المتداخلة وغير المتداخلة وكذلك لا يستلزم عدم حجب الطرفين عن
التماس لانهم قالوا الوسط في الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فان الترتيب ان
يتألف اشياء بحيث يكون بينها تقدم وتأخر ولا تقدم ولا تأخر بين الوسط
المداخل والطرفين فلا يلزم ان الوسط في الترتيب لا يحجب الطرفين
بل الوسط في غير الترتيب وجوابه ان الجسم لو تألف من اجزاء متداخلة و
غير متداخلة فلا يخ اما ان يكون بينها ملاقاة او لا فان لم يكن ملاقاة فلا
تألف وان كان ملاقاة فاما ان يلاقي جميع الاجزاء المتداخلة جميع الاجزاء
الغير المتداخلة بالاسر او لا والاول يقتضي تداخل جميع الاجزاء على تقدير عدم
التداخل والثاني يقتضي الانقسام لان بعض الاجزاء لم يلاق بعضها بالاسر
وثانيها ان القول بالملاقاة لا بالاسر لا نم انه يقتضي التجزية فان غاية ما في
ذلك تغاير الجهات والاطراف وتغاير الجهات لا يستلزم

التغاير

التغاير في الذات وجوابه ان الشئ اذا كان له طرفان فيتميز باحد الوجوه
واقلها الوهم والفرض وهذا ضروري وايضا الوجهان والطرفان ان كانا متلاقيين
لم يكن الوسط حاجبا والا كان بينهما بعد من شانه ان ينقسم بالضرورة وثالثها النقض
بالفصول المشتركة بين الخطوط فانها متوسطة بينها فيتغاير جهاتها واطرافها مع عدم
التغاير في الذات وكذلك مركز الدائرة المحاذي لسائر اجزائها يختلف جهاته
بحسب اختلاف المحاذيات مع اتحاده والجواب ان الفصل المشترك ليس له طرفان
بل هو مبدأ خط ومنتهى آخر لا بمعنى ان له طرفين احدهما مبدأ خط والآخر
منتهى خط وانما هو امر واحد عرض له باعتبار انه مبدأ خط وباعتبار انه منتهى
آخر قوله فيلقى غير ما لقيه الطرف لو داخل الوسط لكان للطرف حالان
حال المماسة وحال النفوذ وهو يلاقي شيئا من الوسط في حال المماسة وشيئا آخر منه
في حال النفوذ فاراد بيان المغايرة بين الشيئين من الجانبين فقال الشئ الملاقي
من الوسط حال نفوذ الطرف مغاير للشئ الملاقي من الوسط حال المماسة واليه
الاشارة بقوله فيلقى غير ما لقيه وبالعكس واليه الاشارة بقوله والقدر الذي لقيه
دون اللقاء المتوهم للمداخلة فهي تقتضي انقسام الوسط بقسمين وقال الامام ان
للطرف حالات ثلثة المماسة والنفوذ وتمام المداخلة وهو يلاقي شيئا من الوسط حال
المماسة وشيئا آخر حال النفوذ وشيئا آخر حال تمام المداخلة فالملاقي من الوسط
النفوذ غير الملاقي منه حال المماسة وهو معنى قوله فيلقى غير ما لقيه والملاقي من الوسط
حال المماسة دون الملاقي تمام المداخلة والمراد من قوله والقدر الذي لقيه دون
اللقاء المتوهم ويلزم منه انقسام الوسط بثلثة اقسام ونحن نقول الذي ذكره الشارح
مشتمل على استدراك لانه لما كان المطلوب قسمة الوسط الى قسمين كفى فيه ان قال الطرف
يلقى حال النفوذ شيئا من الوسط غير ما لقيه حال المماسة واما ان هذا القدر من
الوسط مغاير لما يلاقيه الطرف حال النفوذ فهو ان كان صحيحا الا انه حشو لا دخل له
في الاستدلال اصلا والاولى ان يحمل كلام الشيخ على بيان انقسام الطرف والوسط
وتقريره ان الطرف لو داخل الوسط فلا بد ان ينفذ فيه وح يلزم انقسام الوسط
والطرف اما انقسام الوسط فلان الطرف يلقى حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال

المماسة ضرورة انه لاقى من الوسط حال المماسة شيا وحال النفوذ شيا آخر فلما انقسام الطرف
فلان القدر من الطرف الذي لقي الوسط حال المماسة غير الملاقاة حال المداخلة بشي آخر و
هو يستلزم انقسام الطرف لان الطرف انما يلاقي الوسط حال المماسة بشي وحال المداخلة بشي آخر
وهو يستلزم انقسام الطرف قوله ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي
الاقناعي هو الدليل المركب من المشهورات والمظنونات ولما كان من المشهورات
ان كل حركة لابد لها من اول وآخر ووسط على ما يشاهدها جميع الناس فجعل
النفوذ وهي حركة جزء في جزء مشتملا على الحالات الثلث مبني على المشهور لكن ربما
يمنع ذلك فيقال لم لا يجوز ان يكون نفوذ الجزء في الجزء دفعة ولا يكون له تلك
الحالات او نقول من المظنونات ان للجزء ههنا تلك الحالات وليس كذلك وما
للجزء الا حالتان حال المماسة وحال المداخلة وانما يكون له ثلث حالات لو كان للجزء
كل جزء حتى يكون له حال المداخلة وحال تمامها وظاهر انه ليس كذلك فقال الشارح ان
هذا دليل مغالطي لان فيه مصادرة على المطلوب والدليل المغالطي لا يتركب من المقدمات
المشهورة والمظنونة بل من الوهميات المشابهة للاوليات فلا يكون اقناعيا وانما اشتمل
الدليل على تسميته على المصادرة على المطلوب لانه انما يتم اذا كان للحركة احوال ثلث وانما
يثبت للحركة تلك الاحوال لو كانت قابلة للقسمة وانما يكون قابلة للقسمة لو كانت المسافة
اعني الجزء المفروض قابلة للقسمة وانما يقبل القسمة لو انتفى الجوهر الفرد فدليله يتوقف على
اثبات الحالات للحركة واثبات الحالات يتوقف على قبولها القسمة وقبول الحركة القسمة
يتوقف على تجزي المسافة وهو يتوقف على نفي الجوهر الفرد فيكون ابطال الجزء الذي لا يتجزى
موقوفا على نفسه وانه مصادرة على المطلوب وهذا الكلام لا يتضح حق اتضاحه الا بعد تمهيد
مقدمة هي الاولى ان النفوذ حركة والحركة عند الحكماء متصلة واحدة من بداية
المسافة الى نهايتها واما المتكلمون فذهبوا الى ان المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى
لزمهم ان يقولوا الحركة ايضا مركبة بالفعل من اجزاء لا تتجزى وكل جزء حركة انما يقع
في جزء مسافة والحركة الواحدة عندهم حركة جزء لا يتجزى في جزء من المسافة
لا يتجزى وهي دفعية آنية ولهذا فسروها بحصول الجوهر في مكان بعد كونه في مكان
آخر فان الحصول آني دفعي فالحركة عندهم من ابتداء المسافة الى انتهائها ليست

واحدة بل حركات متعددة متعاقبة وحركة الجسم ليست حركة واحدة بل مركبة من حركات
اجزائه الموجودة بالفعل وهي لا تتجزى كما ان اجزائه لا تتجزى فلا يكون للحركة
الواحدة مبدأ ووسط ومنتهى بل لا يكون للحركة الا مبدأ وهو حال عدم
حصول الجوهر في المكان المتوجه اليه ومنتهى وهو حال الحصول الثانية ان الحركة
في جزء لا يتجزى فانه لو انقسمت الحركة انقسم الجزء لان نصف الحركة الى كل
المسافة هو الحركة الى نصفها فيجب ان لا يكون مداخلة جزء في جزء الا بحركة
واحدة لا تتجزى واذا لم تكن الحركة في الجزء منقسمة لم يكن لها اول وآخر ووسط
فلو كانت لها تلك الحالات كانت متصلة واحدة قابلة للانقسام
وههنا اشكالات الاول ان اعتراض الشارح لا يرد على الامام لانه ما قال
للنفوذ الذي هو الحركة ثلث حالات بل قال الجزء ان فيه له ثلث حالات
حال المماسة وحال النفوذ وحال تمام المداخلة وجوابه ان ذلك يستلزم ان يكون
للحركة ثلث حالات الابتداء وهو حال المماسة والوسط وهو حال المداخلة
والآخر وهو حال تمام المداخلة فان قلت هذا انما يصح لو كانت تلك الاحوال
الثلث متواردة على الجزء بحركة واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون تواردها على
الجزء بحركات متعددة وح لا يلزم وجود تلك الحالات للحركة الواحدة
فنقول تلك الاحوال لا تتوارد على الجزء الا بواسطة نفوذه في الوسط ونفوذ
جزء في جزء انما هو حركة واحدة لا حركات متعددة وذلك ظ الثاني هب
انه يلزم من ذلك ان يكون للحركة تلك الاحوال لكن السؤال وارد على الشارح
ايضا فانه صرح بان للحركة مبدأ ومنتهى وانما يكون للحركة مبدأ ومنتهى اذا كانت
قابلة للقسمة متصلة في ذاتها وجوابه ان الشارح ما اعتبر المبدأ والمنتهى في الحركة
بل اعتبر في الجزء حالتين احدهما حال عدم الحركة غير القدر الذي لقيه حال عدمها
فيلزم الانقسام بخلاف الامام فانه قسم ما بعد المماسة الى قسمين حال قبل المداخلة
وبعدها فيقتضي ان يكون حركة جزء لا يتجزى في جزء لا يتجزى منقسمة وهو باطل الثالث
لا نم ان اثبات الاحوال الثلث للحركة انما يتم اذا كانت الحركة متصلة واحدة
لابد له من بيان والجواب انه لو كان للحركة تلك الاحوال الثلث ولم يكن متصلة

واحد فلا يخ اما ان يكون لا يقبل الانقسام اصلا وهو مح لان ثبوت الاحوال
يدل على الانقسام او يقبل الانقسام فاما ان يشتمل الحركة على اجزاء بالفعل او بالقوة
فان اشتملت على الاجزاء بالفعل وكل جزء حركة جزء حركة عند المتكلمين والحكما اما
عند الحكماء فظ واما عند المتكلمين فلان اخر ما ينتهي اليه تحليل الحركة عندهم حركة جزء
في جزء وهي لا تتجزى عندهم فلو اشتملت تلك الحركة على اجزاء بالفعل يلزم ان يكون
الحركة الواحدة حركات متعددة وانه مح فتعين ان يكون تلك الحركة قابلة
للانقسام غير مشتملة على الاجزاء بالفعل فيكون متصلة في ذاتها وهو المط
واعلم ان اتصال الحركة لا دخل له في بيان المصادرة على المط بل يكفي قبول الانقسام
على ما مر الرابع ان الاقناعي يطلق على الخطابي كما ذكر ويطلق على الممنوع في بادي
النظر والسؤال انما يرد ان فسر الاقناعي بما ذكر ولعل مراد الامام هو الثاني
فلا ينافي كونه اقناعيا اشتماله على المصادرة على المط نعم للشارح ان يقول
تفسيره تام دون تفسير الامام فهو اولى وبالقبول احرى قوله اي المداخلة الخ
يقتضي ان يكون الطرف المداخلة توجب ان يكون الطرفان متلاقيين وان
لا يتميز الوسط في الوضع عن الطرف اذ لا فراغ للوسط عن ملاقات الطرف اي ليس
شي من الوسط خاليا عن الطرف بل هو بكليته مشغول بالطرف فيلزم امران احدهما
ان لا يكون ترتيب ولا وسط وهو مناقض للحكم الرابع وثانيهما عدم ازدياد
الحجم وهو مناقض الحكم الثاني وبيان لزوم الامرين انه ان كان شي منهما واقعا
لم يكن الملاقاة بالاسر وقد فرضت كذلك تف فقد ظهر ان القول بالمداخلة
يناقض الاحكام الثلثة اما انه يناقض الحكم الثالث فلما ذكره اولا من انه يستلزم
تجزية الجزء واما انه يناقض الحكمين الآخرين فلما ذكر ههنا هذا محصل كلام الشارح
وفيه نظر من وجوه احدها ان الدلالة على استحالة التداخل قد تمت عند قوله دون
الالتقاء المتوهم للمداخلة فما فائدة هذا الكلام ولا بد للشرح من التعرض لمثل
ذلك وثانيهما ان هذا الكلام كما قرره الشارح بعده في المناقضة وقد تبين
فيما سبق ان المناقضة تمت وشرع في سلوك طريق البرهان وثالثها ان قوله
بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي على ذلك التوجيه مستدرك لتمام الدليل دونه والصواب

ان لا يحل

ان لا يحمل هذا الكلام على المناقضة بل هو دليل آخر على استحالة التداخل او جواب لسؤال
مقدر عسى ان يورد ويقال لا نم ان المداخلة يستلزم ان يكون للطرف حالان
او احوال وانما يكون كذلك لو لم يكن الاجزاء مخلوقة على التداخل فلم لا يجوز ان
يكون الاجزاء من ابتداء الفطرة متداخلة فلا يمكن ثمة حركة فاجاب بانه لو كان
كذلك يلزم ان لا يكون ترتيب وازدياد حجم فلا يكون الجسم متالفا منها وانه مح
ثم لما ابطل المداخلة رجع الى اثبات المط فقال بل بقي فراغ فيلزم انقسام الجزء
وهذا التوجيه حسن قوله وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء فيه مسامحة
لان الاقسام باعتبار امتناع الملاقاة غير منحصرة في الثلاثة فان الملاقاة اما ان
يكون ممتنعة او ممكنة فان كانت ممكنة فاما ان يكون واقعة او لا يكون فان كانت
واقعة فاما بالكل او بالبعض فهذه اقسام اربعة وطريق القسمة الى الثلاثة اعتبار
وجود الملاقاة وعدمها وحاصل تلخيصه بيان المط بقياسين اقتراني واستثنائي
فانه لو تالف الجسم من الاجزاء لزم احد الامور الثلثة الاول وكلما تحقق احدها
تحقق احد الامور البواقي ينتج لو تالف الجسم من الاجزاء تحقق احد الامور
البواقي لكنه منتف فيلزم انتفاء الجزء وهو المط واما المعارضة فتحريرها ان يقال
الحركة موجودة في الحال فوجد الجزء الذي لا يتجزى اما الاول فلان الحركة موجودة
بالضرورة فوجودها اما في الزمان الماضي او المستقبل او الحال لكن الحركة الماضية
والمستقبلة ليستا موجودتين فلو لم يوجد في الحال لم يكن موجودة مطلقة تف
واما الثاني فلان تلك الحركة غير منقسمة اذ هي غير قارة الذات فلو كانت
منقسمة لا يوجد اجزاؤها معا فلم يكن موجودة بجميع اجزائها فما بها يقطع من المسافة
لا يكون منقسما والا لكانت الحركة الى نصفه نصف الحركة الى كله فيكون منقسمة
هذا خلف وسيتبين عند تحقيق اتصال المقادير ان الزمان لا ينقسم الى الحال بل هو
فصل مشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والحركة لا يوجد فيما ليس بزمان فهي غير
موجودة في الحال ولا يلزم ان لا يكون موجودة مطلقا اذ لا يلزم من انتفاء الاخص
انتفاء الاعم واما ان الحركة الماضية والمستقبلة غير موجودة ان اريد به انها
غير موجودة مطلقا فهو ممنوع وان اريد به انها غير موجودة في الحال فمسلم لكن

لا يلزم ان يكون معدوما مطلقا لوجودها في الزمان الماضي والمستقبل لا يقال الزمان
الماضي والمستقبل معدومان فلا يكون الحركة موجودة فيهما لانا نقول الاستفسار عنهما
فان عنيتم انهما غير موجودين في الآن فمسلم لكن لا يلزم من كذب الاخص كذب
الاعم وان عنيتم انهما غير موجودين في حد انفسهما فممنوع لا يقال مطلق الوجود
منحصر في الاقسام الثلثة او في الزمان الماضي او المستقبل او الحال والزمان الماضي
مثلا كما لم يوجد في الزمان المستقبل ولا في الآن لم يوجد في الزمان الماضي والا
لزم ان يكون للزمان زمان آخر ان غايره او يكون الشي ظرفا لنفسه ان اتحد به
واذا لم يوجد الزمان في شي من تلك الاقسام لم يوجد اصلا فان الكلي اذا انحصر
في جزئيات وانتفى تلك الجزئيات باسرها انتفى ذلك الكلي قطعا لانا نقول
الزماني لو لم يوجد في احد الازمنة وجب ان لا يكون موجودا بخلاف الزمان
فانه ليس بزماني بل هو موجود في حد نفسه وهذا كما يقال لو كان المكان موجودا
لكان في مكان آخر وهلم جرا وتبريز مثلا انما موجود في تبريز لا في بغداد وليس كذلك
بل المكان له وجود في حد ذاته ولا وجود له في مكان فان قلت الامام لم يورد
تلك الدلالة بل قال الحركة الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلة ما يتوقع
حضوره فلو لم يكن للحركة حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة وهذا لا يندفع بما ذكرتم
فنقول السؤال عائد لانه ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا في الحال
والغرض والمستقبلة ما يستحضر في الحال ويتجدد فهو ممنوع وان عنى به ان الحركة الماضية
ما وجد في الزمان الماضي والمستقبل ما يوجد في الزمان المستقبل فهو مسلم لكن لا يلزم
منه انه لو لم يكن للحركة وجود في الحال لم يكن الحركة ماضية ولا مستقبلة وفي هذا
الجواب ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة موجودة في الزمان الحاضر وليست
ماضية ولا مستقبلة وهي غير قارة الذات فان انقسمت لا يوجد هي بجميع اجزائها
والحق في الجواب ان يقال المراد بالحركة ان كان هي بمعنى القطع فهي غير موجودة و
ان كان هي بمعنى التوسط فليس يلزم من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم
لو كانت منطبقة على المسافة وهو ممنوع قوله وهم واشارة ومن الناس من
يكاد يقول بهذا التاليف والاشارة ههنا مستدركة لان مذهبهم اذا احتيج

تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى غير متناهية فقد تبين بطلانه فالنظر فيما سبق كاف
في دفع هذا الوهم فكان من الواجب ان يعبر عنه بالتنبيه وجوابه ان النظر السابق
وان كفى في نفي هذا الوهم الا ان الشيخ لم يكتف به فكانه لم يعتبره بل استانف
لنفي هذا الوهم حجة فلهذا عبر عنه بالاشارة والعمدة ههنا ان هؤلاء لا يعترفون
بتركب الجسم من اجزاء لا يتجزى بل يحيلونه صريحا لكن لما لزمهم ذلك من حيث
لا يدرون لم يخل عنهم انهم ذاهبون اليه بطريق الالزام قال الشيخ في الشفاء
واما الذين قالوا بوجود اجزاء غير متناهية للجسم فقد دفعهم الى هذا القول امتناع
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وذلك لانهم لما احالوا ذلك كان عندهم ان الجسم
ليس متناهيا في قبول الانقسام بل انه يقبل الانقسام الى غير النهاية لكنهم زعموا ان
الانقسام لا يكون الا الى اقسام موجودة فلا جرم ذهبوا الى اشتمال الجسم على اجزاء
غير متناهية وهذا هو الذي نقله الشارح من انهم لما وقفوا على حجج نفاة الجزء اذ
عنوا لها وحكموا بان الجسم يقبل انقسامات لا يتناهى لكنهم لم يفرقوا بين القوة والفعل
فحكموا باشتمال الجسم على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا فان قلت لا يلزم من نفي
الجزء ان يكون الجسم غير متناه في الانقسام لجواز انتفاء الجزء وتناهي الجسم في قبول
الانقسام كالشهرستاني فنقول هذا الاحتمال بين البطلان غير معتد به عند الشيخ
حتى انه لم يعده من مذاهب المسئلة ثم انهم لما ذهبوا الى وجود كثرة في الجسم ولا شك
ان الكثرة انما يتالف من الآحاد والواحد من حيث انه واحد لا ينقسم فيكون الجسم
مشتملا على اشياء لا ينقسم بالفعل فان قلت هب ان الآحاد من حيث انها آحاد
لا ينقسم الا انه لا يستلزم انها لا ينقسم بالفعل اصلا لجواز انها لا ينقسم من حيث
انها آحاد وينقسم بالذات كالعشرة فانها لا ينقسم من حيث انها واحدة
وينقسم بالفعل فنقول متى وجد الكثرة وجد ما هو واحد في نفسه ضرورة انه لا معنى
للكثرة الا مجموع الاشياء التي كل واحد منها يكون في نفسه شيئا واحدا فهو لا ينقسم
بالفعل والا لكان كثيرا في نفسه لا واحدا واما القياس الذي وصفه الشارح فغير
منتج لعدم الحد الاوسط فيه ويمكن تقريره من وجهين احدهما ان كل ما يشتمل
عليه الجسم من الآحاد فهي غير منقسم بالفعل وكل غير منقسم بالفعل لا يمكن ان يقبل القسمة

يعني ان لزوم المذهب منافي الاول
[illegible] الاجزاء غير متناهية [illegible]
كون الاجزاء الشيخ لم يثبت الا الاول
[illegible] فلذلك عبر عنه بالاشارة

وهو الجزء الذي لا يتجزى الآخر ان كل جسم فهو مشتمل على اشياء غير منقسمة وكل اشياء غير
منقسمة فهو مشتمل على اشياء ممتنعة الانقسام فكل جسم مشتمل على اجزاء ممتنعة الانقسام
وهي الاجزاء التي لا يتجزى قوله وقد تناظر الفريقان الاول قالوا لو كان
الجسم متألفا من اجزاء غير متناهية لزم ان لا يقطع المسافة المحدودة الا في زمان
غير متناه لان قطع المسافة المحدودة يتوقف ح على قطع اجزائها الغير المتناهية
وقطع الاجزاء الغير المتناهية لا يكون الا بحركة غير متناهية في زمان غير متناه
اجاب عنه الفريق الثاني بانا لا نم ان قطع المسافة موقوف على قطع اجزائها
الغير المتناهية وانما يكون كذلك وانما يكون كذلك لو كان للمتحرك طفرة من
جزء الى جزء وترك الاوسط ولا حاجة لهم الى التزام الطفرة لان الزمان و
الحركة عندهم كالجسم مشتملان على اجزاء غير متناهية وان كانا محدودين فلا
يلزم مما ذكروه قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير متناهية بل اللازم قطع مسافة
غير متناهية الاجزاء في زمان غير متناهي الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء وهم
معترفون به وايضا لهم ان يكتفوا بتجويز التداخل في ذلك لان الاجزاء اذا
تداخل بعضها في بعض لم يتوقف قطع المسافة على قطع الاجزاء الغير المتناهية
ولما استدلوا ثانيا بان قالوا لو تألف الجسم من اجزاء لا يتناهى كان الجسم غير متناه
في الحجم لان التأليف موجب لازدياد الحجم اجابوا عنه بتجويز التداخل حتى لا
يكون التأليف مفيد الحجم ثم قالوا لو كان الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى فالطوق
الكبير من الرحى اذا تحرك جزءا واحدا امتنع ان يتحرك الطوق الصغير جزءا واحدا
او اكثر والا لكان الطوق الصغير مثلا او ازيد فلا بد ان يقطع اقل من جزء فيجزى
الجزء الذي لا يتجزى واجاب عنه الفريق الاول بان الطوق الصغير يتحرك جزءا الا
انه يسكن ربما يتحرك الطوق الكبير اجزاء آخر ثم بعد ذلك ينهض بالتحرك ثانيا فقالوا بسكون
البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك تفكك اجزاء الرحى واعلم
ان هذه الحكاية ماخوذة من الشفا والانسب بما فيها ان يقال لما حاول الفريقان
المناظرة قال الفريق الاول لو كانت الاجسام مركبة من اجزاء غير متناهية
لما بلغت حركة الى الغاية والتالي بط بيان الملازمة ان الاجزاء لو كانت

غير متناهية لكانت للجسم اقسام وانصاف في اقسام الى غير النهاية فالحركة انما تبلغ
غاية المسافة اذا بلغت الى نصفها وانما تبلغ الى نصفها اذا بلغت الى نصف نصفها
لكن الانصاف غير متناهية والانصاف الغير المتناهية لا تقطع الا بحركات غير
متناهية فيستحيل ان تبلغ النهاية فلما اوردوها واضحة هذه المقدمات
اخذ والمصريون لذلك يمثلون فمن ذلك حكى اني رايت شخصين متحركين كان احدهما
سريعة الحركة جدا والآخر بطيء الحركة في الغاية ولم يلحق السريع البطيء اصلا لان
المسافة التي بينهما مركبة من اجزاء لا يتناهى وعندي ان خصوصية البطيء ملغاة
لان الواقف ايضا يجب ان لا يلحقه السريع اللهم الا بملاحظة مقابلة السريع
وح ضرب المثل بعدم لحوق المتحرك في الغاية الى الساكن اولى واقرب لانه ابعد
واغرب ومن قايل اني لحظت في بعض مطارح النظر ذرة يسيرة عليها نمل وهي
لا تفرغ عن قطعه قطعها البتة لانها مركبة مما لا يتناهى والمثل الاول للقدما
والثاني للمتأخرين وعلى هذا فقد طال تشنيع مولانا وشناعة اولئك فالتجأوا
الى القول بالطفرة وهي ان يتحرك الجسم حدا من المسافة ويحصل في حد آخر من غير ملاقاة
الوسط ومحاذاته فاورد الاولون لذلك مثلا وهو ان الدائرة العظيمة من الرحى
والصغيرة القريبة من المركز اذا تحركتا فلو كانت حركتاهما متساويتين
حتى ان العظيمة اذا قطعت جزءا لقطع الصغيرة ايضا جزءا كانت المسافتان
مساوية واحدة وح ايضا ان يسكن الصغيرة في الوسط ضرورة ان الرحى متصل
ملتزم بعضه لبعض فتبين ان الصغيرة يتحرك ويقل طفراتها مع ان العظيمة يتحرك
ويكثر طفراتها اما عددا او مقدارا حتى يحصل في بعد اكثر من بعد الصغيرة فلما
انتهوا الى هذا المقام تصدى الآخرون للالزام بما الزموهم وكانوا يستشنعون
القول بالطفرة فاضطروا الى تمكين الصغيرة من السكون حتى حكموا بان الرحى
ينفك اجزاؤها عند الحركة فيسكن احدها ويتحرك الآخر بل سكنوا كل بطيء في اثناء الحركة
ليمكن للسريع لحوقه وبالجملة وقع احدهما في شناعة الطفرة والآخر في شناعة التفكك
وهذا التقرير افيد واحسن قوله هذا مواخذة لفظية لقايل ان يقول
هذا كلام غير مستقيم لان الامام انما مهد تلك المقدمات لبيان مراد كلام الشيخ

وليس حاصل كلامه الا ان المراد لو كان المتناهي في الكم المتصل لم يكن موجودا في
كل كثرة ولو كان المتناهي في العدد لا يوجد ايضا في كل كثرة حقيقية فيكون المراد
بالكثرة الاضافية وبالمتناهي المتناهي في العدد وليس في هذا مؤاخذة على
الشيخ فنقول بلى يؤاخذ عليه وتقرير المؤاخذة ان قوله كل كثرة سواء كانت
متناهية او غير متناهية يوجد الواحد والمتناهي فيها منقوض بالاثنين فانه كثرة
ولا يوجد فيه المتناهي اللهم الا ان يحمل الكثرة على الاضافية فيندفع المؤاخذة هذا
ما ذكره في شرحه اجاب الشارح بان المقصود واضح لا ارتياب في ان المراد من
الكثرة الكثرة الذي يتألف منها الجسم وهي غير متناهية عند النظام فيكون
المتناهي موجودا فيها وانما قال متناهية او غير متناهية لانه سيعتبر جسما من اجزاء
متناهية ثمانية اجزاء يكون حجما في كل جهة فقال كل كثرة يحصل منها الجسم سواء
كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجود فيها اما الواحد
فظ واما المتناهي فلان اقل ما يحصل منها الجسم هي ثمانية اجزاء ولا شك ان المتناهي
موجود فيه واعلم ان المقدمة القائلة بان كل كثرة متناهية يوجد فيها الواحد
والمتناهي مستدرك في الاستدلال لتمامه دونها قوله تقرير كل عدد متناه
من الكثرة لو كانت في الجسم كثرة غير متناهية لكان فيه كثرة متناهية فالكثرة
المتناهية منه اما ان لا يكون حجمها ازيد من حجم الواحد او يكون والاول بط و
الا لم يكن التأليف مفيد المقدار وللنظام ان يمنع بطلان التالي لتحريره التداخل
وتحرير المنع ان يقال ان اريد بقولكم التأليف لا يكون ح مفيد المقدار القضية
الكلية بمعنى انه يلزم ان لا يكون كل تأليف مفيد المقدار سواء كان ذلك
التأليف من اجزاء متناهية او غير متناهية فلا نم الملازمة ومن البين انه لا يلزم من
عدم ازدياد حجم المجموع المتناهي على مقدار الواحد ان لا يكون كل تأليف مفيدا
وان اريد به الجزئية فالملازمة مسلمة لكن يمنع انتفاء التالي بل بعض التأليف
عند النظام ليس مفيد ازدياد الحجم وجوابه ان الشيخ ابطل التداخل في نفس الامر
فمعنى الكلام انه لو لم يزد حجم المجموع على مقدار الواحد لزم ان لا يكون بعض التأليف
مفيد الازدياد الحجم لكن التالي بط والا لكانت الاجزاء متداخلة والتداخل مح

على ما مر وانما قال بل عسى العدد لانه ربما يقع في الظن ان الاجزاء وان تداخلت
واتحدت في المقدار الا انها متعددة بحسب ذواتها وفي التحقيق ليس بينها
اي ليس يفيد التأليف زيادة العدد ايضا لان الاجزاء ح تتحد في الوضع لاتحادها
في الحيز فلا امتياز بينها في نفس الحجمية لتساويها في الحجمية ولا في لوازمها لان التساوي
في الملزوم يوجب التساوي في اللوازم ولا في عوارضها لان الاجزاء لما كانت
متداخلة متحدة في الوضع فلا يفرض شيئا عارضا لواحد منها الا ونسبة ذلك
العارض الى ذلك الواحد يكون بعينها نسبته الى الجزء الآخر فلا امتياز بينها
اصلا فلا تعدد واعترض عليه الشارح بانا لا نم ان تلك الاجزاء اذا تداخلت
واتحدت في الوضع لم تتميز بحسب العوارض فان من الجائز ان يكون احدها
معروضا لعارض بجهة وحيثية والآخر معروضا لآخر باخرى ويقع الامتياز
بينهما بحسب اختلاف العارضين من الجهتين الا ترى ان قطرا من الدائرة اذا
قاطع قطرا آخر حدث نقطة التقاطع في المركز ثم اذا قاطعهما قطر آخر حدث
نقطتان اخريان وهكذا فهذه النقط التي هي اطراف انصاف الاقطار مجتمعة
عند المركز متحدة في الوضع يمتاز كل منها عن الاخرى بحسب العوارض ضرورة
ان نقطة منها محاذية لقطر واخرى لآخر لا يقال لا نم ان ههنا نقطا متعددة
بل الانصاف كلها تتقاطع على المركز الذي هو نقطة واحدة هي الفصل المشترك
بين سائر الخطوط واختلاف الاضافات مع وحدة الشيء ممكن لانا نقول هذا
كلام على سند المنع فان ذلك المثال انما اورد لتوضيح المنع لا للنقض وايضا
لو فرضنا ان ثمة نقطة واحدة تختلف عوارضها فلما جاز اختلاف العوارض
مع وحدة الشيء فالاولى جواز اختلافها حيث التداخل فالتداخل لا يستلزم
الاتحاد في العوارض لا يقال لعل المراد انتفاء التعدد في الخارج وح يندفع
المنع باسره لان الاجزاء اذا تداخلت واتحدت في الوضع وكل شيء يعرض
احد الاجزاء في الخارج فهو عارض للآخر وكل جهة لاحدها في الخارج يكون
جهة الآخر وهذا ضروري لا يمكن منعه لانا نقول لا نم ان الاجزاء اذا تداخلت
واتحدت بحسب الوضع اتحدت بحسب العوارض الخارجية كلها غاية ما في الباب

انما يكون متحدة في العوارض الوضعية اي المتعلقة بالاشارة الحسية لكن لا يلزم منه
ان يكون متحدا في جميع العوارض لجواز افتراقهما في العوارض العقلية اي غير الوضعية
والى هذا اشار بقوله والحق في ذلك الى آخره واذ قد بطل ان حجم العدد المتناهي
لا يكون ازيد من حجم الواحد ظهر ان يكون الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء
ولا شك انه يمكن ان ينضم الاجزاء بعضها الى بعض في جميع الجهات فيحصل
حجم في الجهات الثلث فيحصل الجسم وانما حصل اولا حجما في الجهات الثلث حتى
حصل جسما لان الجسم لا يطلق الا على ما له امتدادات الثلثة بخلاف الحجم وظن
الامام ان الضمير في بينها راجع الى الكثرة ولفظ البين يقتضي التعدد فلا بد
من تقدير غيرها بان يقال والكثرة الاضافات بين تلك الكثرة وغيرها في
الجهات فان التقدير ان للكثرة متناهية حجما فوق الحجم الواحد واقل ما فيه
ان يحصل حجم في جهة فاذا اضيف اليه كثرة اخرى في جهة اخرى يحصل حجم في جهتين
ثم اذا اضيف اليه كثرة ثالثة في جهة ثالثة يحصل حجم في كل جهة فيكون جسما فهذا
المحل وان كان صحيحا الا انه يحوج الى تقدير لفظ غيرها ويحتاج الى استدراك اذ
حصول الامتدادات الثلث لا يتوقف على انضمام الكثرات بل يكفي فيه انضمام
اربعة اجزاء على ما ذهب اليه من حقق من المتكلمين واذا اقلنا بعود الضمير الى الآحاد
كما فسرناه يصفو الكلام عن شوب التقدير والاستدراك ولعل الامام فهم من
الاضافة النسبة حتى يكون المعنى والكثرة النسب بين الجسم المتناهي الاجزاء و
الجسم الغير المتناهي الاجزاء وهو بعيد عن الصواب لان اعتبار النسبة بعد تحصيل
المتنسبين والجسم المتناهي الاجزاء بعد لم يحصل والحاصل ان الضمير ان عاد الى
الآحاد استقام الكلام من غير شوب وان عاد الى الكثرة فاما ان اريد
بها الجسم المتناهي الاجزاء او يراد الكثرة المتناهية قبل حصوله فان كان المراد به
الجسم المتناهي الاجزاء حتى يكون معنى الاضافة النسبة بينه وبين الجسم الغير المتناهي
الاجزاء يلزم اعتبار النسبة قبل حصول المنتسب وان كان المراد الكثرة
قبل حصول الجسم المتناهي الاجزاء امكن حمل الكلام عليه كما ذكرنا الا ان حمل الكلام
على ما يستقيم من غير اضمار واستدراك اولى   واعلم ان الشيخ لو اقتصر

على هذا القدر لكفاه في المناقضة لانه لما حصل جسم متناهي الاجزاء فيكون بعض الاجسام
ليس يتألف من الاجزاء الغير المتناهية والسالبة الجزئية يناقض الموجبة الكلية
التي هي دعويهم لكن لم يقتنع بذلك بل قصد اثبات السالبة الكلية القائلة
لا شيء من الجسم يتألف من الاجزاء الغير المتناهية لا يقال هذا الجسم صناعي
والكلام في الاجسام الطبيعية فالسالبة الجزئية لا يناقض الموجبة الكلية
للاختلاف في الموضوع لانا نقول لو وجدت كثرة غير متناهية في الجهات
وجد بالضرورة كثرة متناهية في سائر الجهات فيكون الجسم المتناهي الاجزاء
موجودا في الطبيعة **قوله** والاظهر ما ذكرنا لوجهين احدهما ان كان في
قوله فكان جسم ما حصل بغير قد والجزء اذا كان ما نسيا بغير قد لم يجز الغاؤه و
ثانيهما ان اسم كان الناقصة وهو جسم نكرة وهو غير جائز وهذا البحث لفظي
واما المعنى فليس يختلف بحسب الوجهين اذ سواء ان كان لكثرة متناهية حجم
فوق حجم الواحد يكون نسبة حجم الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم جسم الغير المتناهي الاجزاء
نسبة متناه الى متناه فهذه الشرطية ان كانت اتفاقية لم ينتج في القياس
الاستثنائي وان كان لزومية معناها غاية ما في الباب ان المشاهدة دلت
على ان نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى متناه واما ان ذلك لازم من التقدير
المذكور فممنوع بل اللازم ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة متناه الى غير متناه
لانه اذا كان حجم الكثرة المتناهية ازيد من حجم الواحد فلا شك انه يزداد الحجم
بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء فهي
نسبة متناه الى غير متناه فالاقرب ان يقال كان في قوله كان جسم تامة وفي قوله
كانت نسبة حجمه رابطة والجملة صفة لجسم فلو كان لكثرة متناهية حجم فوق حجم
الواحد وانضم الاجزاء بعضها الى بعض في الجهات الثلث يلزم ان يحصل جسم
متناهي الاجزاء نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء نسبة متناه الى متناه لان
حصول الجسم لازم على ذلك التقدير والجسم في نفسه موصوف بالصفة المذكورة
فيكون حصول الجسم الذي صفته كيت وكيت في نفس الامر من اللوازم فان قيل لا
حاجة في الاستدلال الى تحصيل الحجم في جميع الجهات ليحصل الجسم فانه يكفي ان يقال ان

كان بكثرة متناهية من الاجزاء احجم فوق حجم الواحد كان الحجم يزداد بحسب ازدياد
الاجزاء فيكون الذي اجزاء متناهية نسبة حجمه الى حجم الجسم الغير المتناهي الاجزاء
نسبة المتناهي الى غير المتناهي لكنه نسبة متناه الى متناه اجاب بان النسبة هي
ايته احد المقدارين من الاجزاء اذا قلنا اي هذا المقدار من ذلك المقدار
مثله او ربعه او غير ذلك فانما يصح اذا كانا من نوع واحد وكان المنسوب اذا
ضم اليه امثاله يصير مثلا للمنسوب اليه فالنقطة لا يمكن ان ينسب الى الخط ولا الخط
الى السطح ولا السطح الى الجسم فان الجسم ليس حاصلا من اجتماع السطوح ولا السطح
من اجتماع الخطوط ولا الخط من اجتماع نقط فليس كل حجم يناسب الجسم ما لم يكن جسما
فلذلك حصل الجسم اولا ثم نسبة وفيه نظر لان الجسم لو كان متالفا من الاجزاء
وكان الحجم يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فكل عدد يفرض من تلك الاجزاء
بل واحد منها يكون له نسبة الى الكل بالثلث او الربع او غير ذلك بالضرورة فلا
احتياج الى تحصيل الجسم قطعا ولعل الفائدة اتمام الحجة به كما ذكروا اما قوله هذا
استثنا النقيض التالي فليس معناه انه نفس الاستثنا بل المراد انه يفيد الاستثنا
او يستلزمه اطلاقا لاسم اللازم على الملزوم فانه اذا كان الحجم يزداد بحسب
ازدياد التاليف والنظم وجب ان لا يكون نسبة متناهي الاجزاء الى غير متناهي
الاجزاء نسبة متناه الى متناه وهو نقيض التالي لكن استثنائه انما يصح لو كان
هو الواقع في نفس الامر وليس كذلك فالصواب جعله تاليا كما سبقت الاشارة اليه
قوله اليس اذا اوجب النظر اراد التنبيه على ان الجسم متصل في نفسه بان
لو لم يكن متصلا في نفسه لكان له مفاصل اما متناهية او غير متناهية وهما باطلان
بالنظرين السابقين فان قلت الثابت بالنظر السابق ان الجسم ليس له مفاصل
الى ما لا ينفصل على ما نقله الشيخ فجاز ان يكون له مفاصل الى ما يقبل الانفصال
فلا يلزم ان يكون متصلا في نفسه فنقول المطلوب في هذا الفصل ان بعض الاجسام
متصل في نفسه على ما اشار اليه الشيخ بقوله فقد اوجب امكان وجود جسم
ليس لامتداده مفاصل وهذه الجزئية لازمة لان الجسم المفرد متصل في نفسه
والا لكان له مفاصل الى ما لا ينفصل فانه لو كان له مفاصل الى ما ينفصل لكان جسما

مركبا لا مفردا هف قال الشارح لما ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى
متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة غير حاصلة في الجسم لانه
لو حصل جميع الانقسامات الممكنة في الجسم فاجزاؤه ان لم يقبل الانقسام وجد
الجزء الذي لا يتجزى وان قبلت الانقسام فلم يحصل جميع الانقسامات الممكنة
والمقدر خلافه واذا ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة في الجسم غير حاصل فاما ان
لا يكون شيء من الانقسامات حاصلا في الجسم فيكون الجسم المفروض متصلا او يكون
شيء من الانقسامات حاصلا فذلك الانقسام لا يكون الى ما يقبل الانقسام
بل الى ما يقبل الانقسام وهو الجسم المتصل فثبت ان بعض الاجسام متصل في نفسه
غير منقسم واعلم ان هذا البحث انما يظهر اذا اعتبرنا مطلق الجسم واما اذا اعتبرنا
الجسم المفرد فاللازم ان كل جسم مفرد متصل في نفسه كما بيناه وحيث اعتبر
الشارح الجسم المفرد امكن له ان يقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء
لا تتجزى ثبت ان لا شيء من الانقسامات الممكنة بحاصل في الجسم المفرد بل ثبت ان
كل جسم مفرد غير منقسم بالفعل فما وجه العدول الى نفي الكل عن نفي كل واحد والى
اثبات الجزئية عن اثبات الكلية ثم ان الشيخ اورد في هذا الفصل مقدمتين
احدهما الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية والثانية ليس
يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل والاولى مهملة والثانية
جزئية فاعتبر في الاولى لا يجوز ان يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون واورد
المطلق جزئيا واعتبر فيه الامكان فلا بد من بيان التفاوت في واحد واحد منها قال
الامام انما ذكر في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي في قوة يجب ان لا يكون
وفي الثانية ليس يجب ان يكون لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية يمتنع ان
يكون فيجب ان لا يكون واما تركب الجسم من اجزاء متناهية فلا يمتنع ان يكون
اما في الاجسام المركبة فظ واما في الاجسام البسيطة فلامكان انقسامها الى الاجزاء
فلا جرم لم يقل يجب ان لا يكون بل ليس يجب ان يكون وهذا ليس بتام لان تركب
الجسم من اجزاء متناهية انما لم يمتنع لو كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام
لكن الشيخ اعتبر فيها ان يكون لا يتجزى بدلالة قوله الى ما لا ينفصل واما ان القضية

الثابتة جزئية فلانه لما ابطل الموجبة الكلية ثبت السالبة الجزئية واما ان المط
جزئي فظاهر الشرح ان ذلك لا محالة احدى مقدمتيه وجزئية الاخرى فلانه لما
ثبت ان الجسم لا يشتمل على اجزاء غير متناهية وان بعض الجسم لا يشتمل على اجزاء متناهية
ثبت ان بعض ما لا يشتمل على اجزاء غير متناهية لا يشتمل على اجزاء متناهية فيكون
بعض الجسم عديم المفاصل وفيه نظر لان المهملة في قوة الجزئية والجزئيتان لا ينتجان
شيئا لا يقال الجزئية لازمة للمقدمتين المهملة والجزئية لا بطريق الانتاج بل
بطريق آخر وهو انه لو لم يصدق بعض الاجسام عديم المفاصل لكان كل جسم
مشتملا على المفاصل وهو اما على المفاصل الغير المتناهية فلان الجسم ليس له
مفاصل غير متناهية وهي المقدمة المهملة واما على المفاصل المتناهية فلان
بعض الجسم ليس له مفاصل متناهية وهي الجزئية فظهر صدق الجزئية من المهملة والجزئية
لانا نقول لا نم انه لو كان كل جسم مشتملا على مفاصل متناهية فان من الجائز
ان يكون بعض الاجسام مشتملا على مفاصل غير متناهية وبعضها على مفاصل متناهية
وح لا يتم التوجيه فان قلت قوله ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا اشارة الى
جزئية القضية الثانية فان القضية الاولى وان كانت مهملة الا انها كلية
بحسب الامر نفسه واللازم من الكلية والجزئية لا يكون الا جزئية فنقول كما ان
القضية الاولى كلية في نفس الامر كذلك القضية الثانية كلية في نفس الامر اذ لا
شيء من الاجسام بمؤلف من اجزاء متناهية لا تتجزى والاولى ان يقال لما كان
الاستنتاج من المقدمتين بطريق الشكل الثالث لا يكون اللازم الا جزئيا
وان كان من الكليتين لا يقال المقدمتان سالبتان فلا انتاج لانا نقول الانتاج
من الموجبتين المعدولتين اللتين في قوتهما ولهذا اعتبر النتيجة موجبة لا يقال النتيجة
انما هي قولنا بعض الاجسام لا يشتمل على اجزاء لا تتجزى وذلك لا يفيد اتصال بعض
الاجسام لانا نقول اذا لم يشتمل بعض الاجسام على اجزاء لا تتجزى فاما ان لا يشتمل
على اجزاء اصلا او يشتمل على اجزاء يقبل التجزية واياما كان فبعض الاجسام متصل
في نفسه ويمكن ان يقال اللازم من المقدمتين ليس الا اتصال الاجسام المفردة
وهي بعض الاجسام وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا فان غرضه من هذه الفصول

اثبات الهيولى في الاجسام واذا ثبت اتصال بعض الاجسام ثبت الهيولى في بعض
الاجسام وح ثبت الهيولى في جميع الاجسام على ما سيرد عليك جميع ذلك
شيئا فشيئا فليس غرضه هناك الا اتصال بعض الاجسام واما اعتبار الامكان
في المط فقد ذكر الامام عليه سؤالا تقريره انه لما ثبت ان الجسم ليس بمركب من
اجزاء لا تتجزى ثبت ان الجسم قابل للانقسامات الغير المتناهية ولما ثبت
ان الجسم ليس بمتألف من اجزاء غير متناهية ظهر امتناع حصول جميع تلك
الانقسامات بالفعل وح لا بد ان يكون بعض الاجسام عديم المفاصل
لان كل جسم فرض فاما ان لا يكون منقسما بالفعل او يكون منقسما واياما كان يفيد
الجزئية اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان انقساماته
اما ان ينتهي الى جزء لا ينقسم بالفعل او لا ينتهي فان لم ينته فقد حصل الانقسامات
الغير المتناهية بالفعل وهو مح وان انتهى الى جزء لا ينقسم بالفعل فاما ان لا
يكون قابلا للانقسام وهو الجسم العديم المفاصل فقد بان انه اذا كان الجسم قابلا
للانقسامات الغير المتناهية وامتنع حصولها بالفعل وجب وجود جسم عديم
المفاصل فلم قال اوجب امكان وجود جسم واجاب اولا بانه يجوز ان يكون
المراد الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وثانيا بان الممتنع حصول
جميع الانقسامات الغير المتناهية واما كل واحد من الانقسامات فهو ممكن
لا واجب ولا ممتنع فكل جسم يفرض لا يجب ان يكون عديم المفاصل بل
يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون اللهم الا لمانع خارجي وشيء من هذين الجوابين
لا يصلح ان يكون جوابا لسؤال السائل فانه لم يتوقف صحة كلام الشيخ حتى يصححه
في الجواب بل استكشف عن حكمة اقتصاره على الامكان مع ان اللازم وجود
جسم عديم المفاصل فالاظهر انه لما سلب الوجوب ثبت الامكان اذ الا
في مقابلة الوجوب **قوله** ان امتنع الفك بسبب هذا الشرط تعلق
باختلاف عرضين اضافيين فان الجسم اما ان يقبل الفك او لا فان قبل الفك فهو منفصل
اما بالفك والقطع واما باختلاف العرضين واما بتوهم وفرض وان لم يقبل
الفك فهو لا ينفصل بالانفكاك الا انه ينفصل باختلاف عرضين بالوهم والفرض

فالجسم ينفصل باحد الوجوه الثلثة وبالوجهين لو امتنع الفك بسبب ؛ واعلم ان اختلاف
عرضين ان لم يدخل الوهم والفرض لم يحصر الانفصالات في الثلثة المذكورة
في اول الفصل وهي ما بالقطع والكسر والوهم والفرض فلم يكن ما قلناه مستوعب
بالتمام وان دخل في الوهم والفرض فهو لا يوجب الانفصال الخارجي على انه
لو اوجب الانفصال في الخارج حتى ان الجسم يوجد له في الخارج جزآن متمايزان
بان يكون منه شيء ابيض وشيء منه اسود او بان يكون شيء منه ملاقيا لجسم آخر
او موازيا او محاذيا دون شيء منه لكن ذلك يلزم اشتمال الجسم على اجزاء غير متناهية
بالفعل في الخارج ضرورة ان كل جزء ملاق باحد طرفيه غير ما يلاقيه بطرفه الآخر
لا يقال اذا كان بعض الجسم ابيض وبعضه اسود فلا ريب ان ما حل فيه السواد من
ذلك الجسم غير ما حل فيه البياض فلا بد من جزئين متميزين في نفس الامر لانا نقول التغاير
انما هو باعتبار اختلاف العرضين واما بالنظر الى ذات الجسم فلا انفصال فيه
اصلاً ومن حكم بان ماء واحداً في نفسه يسخن بعضه فصار ماءين في الخارج ثم
اذا زال السخونة صار ماء واحداً كما كان او بان جسماً واحداً وقع على شيء منه ضوء
او لاقى جسم آخر شيئاً منه انفصل قسمين متميزاً كل واحد منهما عن الآخر وعند زوال
الضوء والملاقاة عاد جسماً واحداً او بان جسماً اذا تحرك في مسافة انقسمت المسافة
بحسب موافاته كل حد من الحدود الغير المتناهية واذا انعدمت الحركة صارت
المسافة متصلة في نفسها فلا شك في ان اختلاف الاعراض لا يوجب الا الانفصال
في الفرض العقلي لا بحسب نفس الامر وفي الخارج نص عليه الشيخ في الشفاء بقوله
ومن الذي بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك العرض
زال ذلك التخصيص مثل جسم يبيض لا كله او يسخن لا كله فيفرض له بالبياض
جزء اذا زال البياض زال افتراضه والذي وقع في الاوهام ان اختلاف الاعراض
يوجب الانفصال في الخارج وان القوم ذاهبون اليه ما وقع في كلام الشيخ
ان جعله في مقابلة الوهم والفرض وذلك غير لازم منه فان المراد مجرد الوهم
والفرض حتى ان الفرض يوجب الانفصال تارة بنفسه اذا فرض في الجسم
شيئاً دون شيء واخرى بحسب الغير كما اذا كان تميزه باختلاف الاعراض او ما ذكره

في قاطيغورياس الشفاء من ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل وهو
ايضاً لا يستلزم الانفصال الخارجي فان المراد بالفعل ليس فعل الوجود في الاعيان
بل ما هو اعم ولما كان الاختلاف سبباً للاعراض امرين اوجب الانفصال
بالفعل ولكن في الفرض وربما يقول قائلهم ان الاختلاف يفيد الانفصال الخارجي
اذا كان العرضان ساريين كما في البلقة لوجود المغايرة بين محل السواد ومحل
البياض واما الاعراض الغير السارية كالمماسة والمحاذاة فهو لا يفيد الا الانفصال
في الوهم وهذا الفرق ضعيف لان العقل كما يحكم بان الاسود غير الابيض كذلك
يحكم بان الممسوس غير غير الممسوس والمحاذي غير غير المحاذي فليس اورث هذا
الاختلاف انفصالاً خارجياً لم يكن بين القسمين افتراق في ذلك ولعله اشتهر
ما وجد في بعض نسخ الاشارات واما باختلاف عرضين قارين كما في
البلقة وغفل عن جعله اختلاف عرضين سواء كانا قارين او غير قارين
في عداد القسمة الفرضية حيث تكلم على مذهب ديمقراطيس فالصواب ان
يقال الانفصال اما في الخارج كما في الفك والقطع او في الوهم فاما بوسط شيء
آخر كما باختلاف الاعراض او لا بوسط شيء آخر كما بالتوهم والفرض واذ
قد ثبت ان الجسم لا يتألف من آحاد لا تقبل القسمة وهو قابل للانقسام فاما
ان يكون قابلاً للانقسامات متناهية او قابلاً للانقسامات غير متناهية
والاول باطل والا انتهت القسمة الى آحاد غير قابلة للانقسام وقد ظهر بطلانه
فان ما على يمينه يلاقي منه غير ما يلاقي على يساره فتعين ان يكون قابلاً للانقسامات
غير متناهية لكن لا يلزم ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية الفكية
فان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي فمن البين ان حجب الوسط
الطرفين لا يقتضي انقسامه في الخارج بل في الوهم انما اللازم قبول الجسم الانقسامات
الغير المتناهية الفكية بان مقتضى الدلالة المذكورة ليس الا الانقسام الوهمي فمن
باحد الوجوه الثلاثة بل اللازم الواجب هو القسمة الوهمية فلهذا خصها بالذكر
ثم لو زعم زاعم انه يقبل الانقسامات الغير المتناهية الفكية فلا بد من دلالة اخرى
عليه فمن الجائز ان يكون قابلاً للانقسامات الغير المتناهية الوهمية ولا يكون

قابلا للانقسامات الغير المتناهية الفكية على ما هو مذهب ذيمقراطيس وسيأتي
الدلالة على بطلانه فيما بعد وهذا يؤيد ما ذكرنا في اختلاف العرضين قوله
قد حصل من المباحث المذكورة سياق الحديث ههنا يستدعي تقديم مقدمتين
الاولى لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح فما بينها هل هو مجرد الجسم الطبيعي
او شيئان الجسم الطبيعية وكمية سارية فيه هي الجسم التعليمي استدل على المغايرة
بينهما بان الاشكال اذا تواردت على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة
كرة واخرى مربعا وكلما الواحد تختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا اختفاء
في ان ذلك الجسم باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة
مثلا كان له ثخن ثم اذا جعل مربعا يبطل ذلك الثخن ويحصل ثخن آخر اصغر منه
مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف والآخر
زائل يختلف وهو الجسم التعليمي وهذا انما يتم لو ثبت ان الاجسام التي تختلف اشكالها
متصلة في نفسها لكن الثابت بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز
ان لا يكون شئ من هذه الاجسام المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف الاشكال
لانتقال الاجزاء من سمت الى سمت واما الجسم المفرد فلا تختلف اشكاله المقدمة
الثانية قد سمعت ان الجسم التعليمي كمية قائمة بالجسم الطبيعي ممتدة في سائر الجهات
ثم انها لا تمتد في تلك الجهات الى غير النهاية بل لا بد من انتهائها في كل جهة
ينتهي بعرض السطح لانه لما ارتفع منها جهة بقي امتداد في جهتين فهو السطح وانه
ايضا لا يذهب في جهة الى غير النهاية بل ينتهي ففي اي جهة ينتهي بقي امتداد
في جهة اخرى هو الخط وعند انتهائه يعرض النقطة فالجسم التعليمي يفنى عند السطح
وهو يفنى عند الخط الفاني عند النقطة فلا يكون السطح جزءا من الجسم التعليمي ولا
الخط جزءا من السطح ولا النقطة جزءا من الخط لما قد ظهر من انقطاع كل منها عند
الآخر بل عارض له من حيث انتهاؤه واذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان
الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة بغير نهاية لزم من ذلك ان يكون الجسم
التعليمي كذلك ضرورة انه ينقسم بانقسام الطبيعي وان يكون السطوح والخطوط
كذلك لانها عارضة له وفيه منع لان انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال لو كان

من الاعراض السارية والسطوح والخطوط ليس كذلك واتصال هذه المقادير غير لازم
بالاتفاق بان من ان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام الخارجي فجاز ان تكون
المقادير مشتملة على الاجزاء وكون الجسم الطبيعي مع ذلك متصلا لا جزء له اصلا
ثم انك علمت فيما سبق الا ان الجسم متصل في نفسه محتمل للقسمة بغير نهاية وما كنت
علمت ان هذه المقادير كذلك متصلة في انفسها محتملة للقسمة الغير المتناهية فكان
الواجب ان يقول ما علمته من حال احتمال الجسم لكن لما كان احتمال الجسم ملزوما لاحتمال
المقادير اورد اللازم واراد الملزوم فقال بما علمته من حال احتمال المقادير
بدل قوله من حال احتمال الجسم تنبيها على الملازمة بينهما وانما لم يصرح بالملازمة
فلم يقل سنعلم مما علمته من حال احتمال الجسم قسمة بغير نهاية ان مقاديره كذلك
كما قال الحركة والزمان كذلك لان حصول العلم باحتمال المقادير يتوقف
بعد العلم باحتمال الجسم على العلم بوجود المقادير ولم يثبت بعد والمقصود من
الفصل انه لما كان الجسم قابلا للانقسامات الغير المتناهية وجب ان يكون الحركة
والزمان ايضا قابلين للانقسامات الغير المتناهية لان الحركة والزمان
والمسافة متطابقة في الفعل حتى ان كل قطع يفرض في المسافة يفرض بازائه
قطع في الحركة وفي الزمان فالحركة الى نصف المسافة نصف الحركة الى كلها
والحركة الى ثلث المسافة ثلث الحركة الى كلها وزمان الحركة الى نصف المسافة
نصف زمان الحركة الى آخرها والى الثلث ثلث فكما ان المسافة قابلة للقسمة
الغير المتناهية كذلك الحركة والزمان قابلان للقسمة الى غير النهاية فان قلت
ان اريد بالحركة ما هي بمعنى القطع وبالزمان ما هو مقدارها فهو امر لا يوجد
الا في الوهم فلا يكون البحث عنهما من مقاصد العلم وان اريد بالحركة معنى التوسط
وبالزمان قدره فهي آنية وهو آن لا ينطبقان على المسافة ويمتنع انقسامهما فضلا
عن الانقسام بانقسام المسافة فنقول المراد معنى القطع ومقداره وكانه اشار
اليه بقوله وذلك لتطابقهما في الفعل لكنهما امتدادان في العقل يحكم العقل بانه
اذا فرض في احدهما قطعا انقسم الى جزئين لا يجتمعان معا لا في العقل اذ هما
موجودان معاقبة بل في الخارج بمعنى ان الجزئين لو وجدا في الخارج لا يكونا

مقابل كون احدهما متقدما والآخر متاخرا بالضرورة لا يحصل شيء منهما في
الوهم الا اذا كان في الخارج امر غير قار الذات يحصل بحسب استمراره
وعدم استقراره في العقل هذا الامتداد فحصول هذا الامتداد عند
الذهن ادل دليل واعدل شاهد على وجود ذلك الامر الغير القار في
الخارج فوجب البحث عن احواله والتنبيه على اثباته واذ قد تبين ان الحركة والزمان
متصلان ظهر ان انقسامهما الى الماضي والمستقبل والحال لا يصح لان الحال حد مشترك
بين الماضي والمستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها فان
الحد المشترك بين الخطين مثلا لو كان نوعا من الخط لكان اذا نصف خط كان الحد
المشترك بين النصفين خطا ثالثا فيكون التنصيف تثليثا ويزداد ما ازداد لا
يقال لا نسلم ان الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل فان من الجائز ان يتوسط
مقدار بين مقدارين ولا يكون حدا مشتركا بينهما لانا نقول الشيء اذا كان
غير قار الذات لا تكون اجزاؤه مجتمعة في الوجود بل كلما فرض فيه قسمة يكون
احدهما متقدما والآخر متاخرا فلا جزء للحركة والزمان الا المتقدم والمتاخر و
الماضي والمستقبل وعند هذا ظهر فساد معارضة الامام لانها مبنية على وجود الحركة في
الحال وقد ثبت ان الحال ليس الا زمنه والحركة زمانية قوله المقصود من
هذا الفصل اثبات الهيولى قد علمت ان الجسم متصل واحد في نفسه فاما ان يكون
الجسم مجرد تلك الهوية الاتصالية التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد ثلثة متقاطعة
واما ان يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء آخر يقبلها ويقبل الانفصال
وهو هيولاه فذهب القدماء كافلاطون وشيعته الى ان الجسم ليس الا ذلك
المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه وذهب جماعة من المتاخرين
كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب من الصورة الاتصالية وشيء آخر قابل لها وهي
الهيولى فاخر ما ينحل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون واجزاء غير اجسام
اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واما جواهر فردة عند الآخرين و
الغرض من الفصل اثبات الهيولى فالمقدار هو الكمية لغة والكمية المتصلة
اصطلاحا والثخن مقول بالاشتراك على معنيين على حشو ما بين السطوح وعلى الامر

الذي يقابله رقة القوام اي غلظ القوام وفي النسخة الاخرى على حشو ما بين السطوح
اذا كان بحسب الانفصال وهو غلظ القوام والامر الذي يقابله رقة القوام
فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي يفصله عن
الخط والسطح وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام فان قلت الجسم التعليمي هو حشو ما بين
السطوح لا ذو حشو اما ذو الحشو فالجسم الطبيعي فالاولى ان يفسر الثخن بكون الشيء حشوا
بين السطوح حتى يستقيم فنقول المراد بالحشو ههنا المصدر لا غير المصدر وهو
التخلل والتوسط بين السطوح واما المتخلل بين السطوح فهو الجسم التعليمي فلهذا حمله
ايضا على غلظ القوام لا على الغليظ والاتصال ايضا يقال بالاشتراك على معنيين
غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والحد
المشترك بين الشيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما وبداية للآخر ومعنى الكلام
انه يكون بحيث اذا فرض انقسامه يحدث حد مشترك بين القسمين كما اذا فرض
انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام السطح يحصل خط
وهو حد مشترك بين قسميه او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه
والمتصل بهذا المعنى يطلق على ثلثة امور احدها فصل الكم يفصله عن الكم المنفصل
الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية وانما يطلق المتصل عليها لانها يستلزمه
للجسم التعليمي المتصل فسميت بها تسمية الملزوم باسم اللازم وثالثها الجسم وانما
يطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة الجسمية والمتصل ذو الاتصال
وكانت الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق الاتصال على الجسم التعليمي فاطلق الاتصال
على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم
التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل على الجسم لانه ذو الاتصال ح واضافي و
هو امران اتحاد النهايات وكون الشيء يتحرك بحركة آخر وههنا معنى آخر لم يذكره
وكون الشيء ذا اجزاء بالفعل لكن لما لازم المعنى الاول ملازمة مساوية اكتفى به
فالمقدار في قول الشيخ اريد به الكم لا الكم المتصل والا لكان المتصل بعده مكررا
مستدركا وهو جنس للجسم التعليمي والمتصل فصل له يفصله عن العدد والثخين فصل
آخر يفصله عن الخط والسطح فيكون المجموع هو الجسم التعليمي فكانه قال قد علمت ان

للجسم حجما تعليميا فاقام حده مقامه فكان سائليا بقول المتصل اعم من الثخين وقد
تقرر في صنعة التحديد ان الاعم يجب تقديمه فما باله اخره عن الثخين اجاب
بانه حاول تفهيم مناظريه اعني القائلين بالجزء وكان الثخين عندهم اعرف فقدمه
لان الاعرف اقدم في التعريف فان قلت كيف قال علمت ان للجسم مقدارا
ثخينا متصلا وما علمنا ذلك فيما قبل اجاب فقال بل معلوم مما ذكر من قبل لانه
ثبت بالبرهان ان الجسم متصل واحد ولا شك في كونه ذا كمية وثخانة فهناك
كمية متصلة ثخينة فان قلت هب ان هناك كمية متصلة ثخينة هي الجسم التعليمي
لكنه لا يكفي ذلك في علمنا بان للجسم حجما تعليميا وانما كان كذلك لو علمنا
مغايرته للجسم الطبيعي فانه ما لم يعرف مغايرته اياه لم يكن اثباته له والا لزم
اثبات الشيء لنفسه لكنا ما علمنا ذلك فيما قبل فلا يصح قوله قد علمت اجاب
بان من الواضح البين ان الجسم جوهر ومن الامور اي الكمية المتصلة الثخينة اعراض
فمن البين الواضح انه مغاير لها والجلي الواضح في معرض المعلوم فكانا كنا علمنا فيما
سبق وعلى هذا يكون قوله بعد ذلك وكونه شيئا من شانه الجسم التعليمي الى آخره
مستدركا زائدا لتمام الكلام دونه لا يقال هذا التوجيه مع انه مشتمل على ارتكاب
غير تام لان الكمية المتصلة الثخينة على تقدير انها هي الجسم كيف يكون عرضا فاثبات
المغايرة بعرضيتها مصادرة على المطلوب الاوجه في هذا المقام ان يقال جوهرية
الجسم اوضح شيء له وكونه ذا جسم تعليمي امر غير جوهرية تحصل جوهرية ومن
المعلوم بالبديهة المغايرة بين الشيء ومبدا فصله لانا نقول هذا التوجيه
مع اشتماله على المصادرة على المطلوب فاسد لفظا ومعنى اما لفظا فلان الواو في
قوله وكونه شيئا من شانه لا معنى له حينئذ فالواجب ان يكون بالفاء ليكون بيانا
للمغايرة واما معنى فلان الجسم التعليمي عرض والماخوذ من العرض لا يكون فصلا
جوهريا وايضا فصل الجسم كان فيما سبق هو القابل للابعاد والآن هو ذو الجسم التعليمي
ولكم من القولين وقد سمعت كلاما في ذلك والاصوب ان يقال لما سمعنا ان
الجسم متصل واحد في نفسه وعلمنا تبدل الاشكال عليه مع بقائه بعينه عرفنا ان
هناك امرا باقيا وامرا مختلفا هو الجسم التعليمي فكان علمنا باتصال الجسم كافيا في علمنا

بان

بان للجسم حجما تعليميا وحيث علمنا ذلك فقد علمنا هذا لا يقال هذه المقدمة لا دخل
لها في الاستدلال فيكون مستدركة لانا نقول كان المطلوب من الدليل ان في الجسم شيئا
غير صورته الجسمية كذلك المطلوب ان ذلك الشيء غير صورته نعوته اعني الجسم التعليمي
وذلك يتوقف على ان للجسم حجما تعليميا قوله فانه قد يعرض له انفصال انفكاكي
قال الامام لفظ قد يفيد جزئية الحكم وانما اورد الحكم جزئيا لان بعض الاجسام لا يعرض
له الانفصال كالافلاك وفيه نظر لان قد ليس يفيد الا تبعيض الاوقات لا تبعيض
الحكم فمعنى الكلام ليس الا ان الجسم يعرض له الانفصال في بعض الاوقات
لا ان بعض الاجسام يعرض له الانفصال واعترض الشارح بان الافلاك
ايضا يعرض له الانفصال واقله الوهمي ولاجل ذلك بينا وله هذا البرهان كما يجيء
بيانه وهو ليس بوارد لان الشيخ لم يقتصر على الانفصال بل ذكر الانفكاكي ايضا
والفلك ليس يقبل الانفصال الانفكاكي ثم قال والصواب انه انما جعل الحكم جزئيا
لان بعض الاجسام لا يعرض له الانفصال لعدم طريان اسبابه ومن الواجب
ان يكون شيء من الاجسام بحيث لا يطرأ عليه اسباب الانفصال والا لحصل
جميع الانفصالات الممكنة في الجسم بالفعل وانه محال وهذا ايضا بناء على ان قد يفيد
جزئية الحكم وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في
نفسه قابل للانفصال فاذا طرأ عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية الاتصالية
بعينها بل بطل ويحدث هويتان اخريان اتصاليتان ثم اذا اتصلتا بطلتا
وحدثت هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك من امر يكون محلا لتلك الهوية الا
مادة وللهويتين الاتصاليتين اخرى وهو بعينه الآن في اثبات هذا الاشكال لا
لجواز ان يكون الهوية الاتصالية قائمة بذاتها فتنعدم ويحدث هويتان
اخريان وينفصلان ويحدث هوية اخرى اتصالية هي التي يمكن ان يفرض
كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد الاحتمال ان الهوية الاتصالية هي التي يمكن
ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز
بذاته يجب ان يكون قائما بذاته فكان في منعه مكابرة ووجه التفصي عن هذا
الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين واتصلا جسما واحدا فلا

تصالية

يمكن ان يقال قد انعدم ذلك الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان آخران او انعدما
بالكلية وحدث متصل واحد عن لا شيء فانا ندرك بالضرورة الفرق بين
انعدام الجسم وانفصاله الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن يجب ان
يكون هناك امر موجود باق في الحالتين وذلك الامر ليس تلك الهوية الاتصالية
او الهويتين الاتصاليتين لانعدامهما بالضرورة فتعين ان يكون هناك وراء
الهوية الاتصالية تتوارد الهويتان الاتصاليتان عليه فتدقيق النظر هو الذي اوجب ان
يكون المتحيز بذاته قابلا بغيره لا يقال هذا مشترك الالزام على تقدير القول
باتصال الجسم في نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين متصلين فلا يخلو اما
ان يكون مادة شيء بعينه مادة ذاك او لا يكون فان كان يلزم ان يكون شيء واحد
بالتشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسمين وانه محال بالضرورة وان كان مادة
هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان موجودتين في ذلك الجسم المتصل
فيكون مشتملا على اجزائه بالفعل وقد فرضناه متصلا في نفسه هف واما ان
لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا موجودتين فانعدمت مادة الجسم المتصل
بانعدام اتصاله وهو انعدام للجسم بالكلية لانا نقول المادة تتشخص مع عدم
الانفصال هو عند الاتصال لكنه ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض
واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصالين اذا ثبت هذا التصوير
فنقول لا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد كان
مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس
كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود
الاجزاء بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل اما
اذا قلنا اشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن اجتماع الاجزاء وانفصاله
عن تفرق الاجزاء والامر الثابت في الحالين هو الاجزاء فلا يثبت هناك
هيولى ولا صورة فقد ظهر ان مبدأ البرهان على هذا الاصل وتقريره حسب ما ذكره
ان الجسم متصل في نفسه قد يعرض له الانفصال فيكون ممكن الانفصال قبل حدوث
الانفصال وهو قوة الانفصال فيكون للجسم قوة الانفصال لكن الهوية الاتصا

ليس لها قوة الانفصال لاستحالة اتصاف الشيء بمقابله فاذن هناك امر وراء الهوية
الاتصالية يقبل الاتصال والانفصال وهو الهيولى فقوله ويعلم ان المتصل بذاته
غير القابل للاتصال والانفصال اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية فانها
متصلة بذاتها اي ملزومة للجسم التعليمي على ما عرفته في الدرس السابق وذلك
الامتداد اشارة الى الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة
فانها هي الباقية بعينها مع توارد المقادير ولو قلنا المراد الجسم التعليمي الذي هو
ايضا متصل بذاته لكان البرهان بحاله فانه يمكن ان يقال لما كان في الجسم قوة
الانفصال والجسم التعليمي ليس له قوة الانفصال فيكون في الجسم شيء آخر له قوة
الانفصال والاتصال الا ان الحق حمله على الصورة الجسمية اذ المطلوب ان في الجسم
شيئا غير الصورة الجسمية لا ان ذلك الشيء غير مقدارها فالكلام ليس في اثبات
المغايرة بين الهيولى وصورة الصورة بل في المغايرة بين الهيولى والصورة
وفيه منع لجواز ان يكون المغايرتان مطلوبتين بل الدلالة لا تتم الا بهما جميعا
لان غير الصورة الجسمية لا يجب ان يكون هو الهيولى لجواز ان يكون هو الجسم
التعليمي وانما قال قولا يمكن هو بعينه الموصوف بالامرين لان القابل بالحقيقة
لا بد وان يجتمع مع المقبول ولهذا لم يقل فيما قبل فانه قد يعيد انفصالا بل قد يعرض
له انفصال واما قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول وكلام الشارحين
صريح في ان المقبول هو الاتصال وبيانهما لاثبات المغايرة بين القوة والوجود
يدل على ان المقبول هو الانفصال فبينهما منافاة والجواب عنه ان الانفصال
اذا طرأ فالمقبول ليس نفس الاتصال لانه عدم والعدم لا يكون مقبولا بل
المقبول بالحقيقة انما هي الجسميان الحادثتان عند الانفصال فلا يكون المقبول عند
الانفصال الا الصورة الجسمية وهيئتها الشكل الرابع لوجودها وصورتها الجسم
التعليمي اما اولا فلانه مثال للصورة الجسمية متناول لها في جميع اقطارها حتى كانه
قالب لها واما ثانيا فلان الاجسام التعليمية وقد يتوارد على الصورة
الجسمية وهي هي كما ان الصورة الجسمية تتوارد على الهيولى وهي هي بعينها وهذا
ايضا يدل على ان الشيخ انما عنى بالمتصل بذاته الصورة الجسمية لانه لو اراد به

الجسم التعليمي لم يكن حمل صورة نوعية وبقي بلا معنى وانت خبير بانه انما يتم لو كان
المقبول هو المتصل بذاته لكن المقبول على ما فسره هو الصورة الجسمية عند الانفصال
والمتصل بذاته ما هو قبل حدوث الانفصال فلا يلزم من كون المقبول الصورة
الجسمية ان يكون المتصل بذاته ايضا الصورة الجسمية قال الامام ههنا امران
احدهما ان قوله فاذن قوة هذا القبول مشعر بانه نتيجة قياس مذكور فما ذلك
القياس وثانيهما انه ان كان حقا ان قوة القبول غير وجود المقبول لكن لا حاجة في
اثبات المط الى ذلك لانا اذا بينا ان الجسم يعرض له الانفصال والقابل للانفصال
ليس هو الاتصال لزم من ذلك وجود شيء آخر يقبل الانفصال من غير احتياج الى
بيان المغايرة بين قوة قبول الانفصال وفعله فالجواب عن الاول ظاهر من الشرح
وعن الثاني ان اثبات الهيولى لا يمكن الا بتلك النتيجة لانا اذا قلنا الجسم يعرض
له الانفصال فانما يمكن اثبات المادة لو استدعى الانفصال محلا موجودا لكن الانفصال
عدم والعدم لا يحتاج الى محل موجود واما اذا اثبتنا ان قوة قبول الانفصال
مغايرة لنفس الانفصال وهذه القوة امر ثبوتي يستدعي لا محالة محلا وليس هو
الاتصال فيثبت شيء آخر هو الهيولى قال الشارح اما ان قوله فاذن قوة هذا
القبول نتيجة قياس مذكورة بالقوة فلا احتياج الى الالتزام تقرير هذا القياس
اذ المغايرة بين القوة والوجود بالفعل ظاهرة وعلى هذا لا يبقى لقوله فاذن
معنى واما المط لا يحصل بمجرد الانفصال فليس كذلك فان الانفصال ليس عدما
محضا بل عدم ملكة واعدام الملكات لها حظ من الوجود لا يقال لا نسلم ان
الانفصال عدم ملكة بل لا معنى له الا زوال اتصال الجسم فلا يستدعي محلا موجودا
لانا نقول قد تبين فيما سبق ان انفصال الجسم المتصل ليس هو انعدام ذلك المتصل بالمرة
بل هو انعدام الاتصال عن شيء في ذلك المتصل من شانه الاتصال فلا بد له من
امر كان موصوفا باتصال ويكون موصوفا باتصالين واما بيان المغايرة بين القوة
والوجود فله فائدتان احدهما ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الى
الهيولى لان قوة الانفصال اذا استدعت وجود الهيولى وكل جسم من
الاجسام له قوة الانفصال فيكون الهيولى موجودة في كل جسم فيكون البرهان

كليا وفيه نظر لانه لو كان المراد ذلك لكان السؤالان الساليان غير موجهين
على انه ما يثبت الهيولى ليس مطلق الانفصال بل الانفصال الانفكاكي وليس
لكل جسم له قوة الانفكاك والتفصيل هناك انما ذكرنا ان وجود الانفصال الا
الفك واختلاف العرضين والوهم والفرض والانفصال الانفكاكي لما كان
رافعا لاتصال الجسم في الخارج لم يكن بد من شيء آخر غير الاتصال قابل له واما
الانفصال بحسب الوهم فهو ليس برفع الاتصال في الخارج فلا يستدعي
شيئا آخر في الخارج بل في الوهم اللهم الا اذا ثبت ان الانفصال الوهمي
مستلزم للانفصال الانفكاكي ولم يثبت بعد واما اختلاف العرضين فان
قلنا انه يوجب الانفصال على وجود الهيولى فربما يسبق الى الوهم ان وجود
الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان الانفصال في الخارج ثبت
الهيولى والا فلا الفائدة الثانية انه لو استدل بنفس الانفصال على وجود الهيولى
فربما سبق الى الوهم ان وجود الهيولى مخصوص بحالة الانفصال بخلاف امكان
الانفصال فانه لما اوجب وجود الهيولى ثبت وجود الهيولى قبل الانفصال
ايضا وهذا انما يتم لو كان الاستدلال بامكان الانفصال وليس كذلك بل بقوة
الانفصال فربما يسبق الى الوهم ايضا ان هيولى موجودة حال عدم الانفصال
فقط على ان الكلام ليس في اثبات قوة الانفصال بل في المغايرة بين قوة
الانفصال والصورة الجسمية عند حدوث الانفصال وما ذكر الشارح ان
لا يعطي الا فائدة الاولى فالسؤال باق كما كان واعلم ان قوله فاذن قوة القبول
مشتمل على مقدمات احدها ان قوة قبول الانفصال غير وجود الانفصال
وثانيها ان قوة قبول الانفصال غير الشكل وثالثها ان قوة قبول الانفصال
غير المقدار والمقدمة الاولى ان فرضنا ان لها دخلا في الاستدلال الا ان
المقدمتين الاخيرتين لا مدخل لهما فيه اصلا بل لا طائل تحتهما والعجب من الشارح
انهما بالغا في توجيه المقدمة الاولى فلم يخط المقدمتان الاخريان لهما بالبال
وايضا قوله وتلك القوة لغيرها هو المتصل بذاته مغن عن قوله وانت تعلم
ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال والصواب في توجيه الكلام ان

يقال المراد بالمتصل بذاته ما هو اعم من الصورة الجسمية والجسم التعليمي وبالمقبول بالفعل هو الصورة الجسمية قبل الانفصال لا بعد الانفصال فان الجسم قبل حدوث الانفصال امرين امكان قبول الانفصال ومقبول بالفعل هو الصورة الجسمية واما الانفصال فهو ليس بمقبول بالفعل في هذا الحال بل الامكان اذا انه عرفت هذا فنقول الجسم يعرض له الانفصال والانفكاك ولما كان المتصل بذاته غير قابل للانفصال والاتصال فاذن يكون قوة قبول الانفصال اي محل قوة قبول الانفصال غير الصورة الجسمية وغير شكلها وغير مقدارها فانها متصلة بذاتها والمتصل بذاته لا يقوى على قبول الانفصال لانه اذا ورد الانفصال انعدم المتصل بذاته فكما يبطل الجسمية ويحدث جسمان آخران كذلك يبطل الشكل والمقدار ويحصل شكلان ومقداران آخران فلما استحال ان يكون المتصل بالذات قابلا للانفصال استحال ان يكون الذي يمكن ان ينفصل هو المتصل بالذات فوجب ان يكون هناك امر آخر غير الصورة الجسمية وشكلها ومقدارها له قوة قبول الانفصال واليه اشار بقوله وتلك القوة لغير ما هو المتصل بذاته فانه اذا استحال ان يكون محل قوة الانفصال هو المتصل بذاته كان تلك القوة لغيره لا محالة وهو الهيولى على هذا كان يمكن ان يراد الف امكان اولى واظهر والاستدلال بقوة الانفصال تنبيه على ان اثبات الهيولى لا يحتاج الى الانفصال بالفعل في الخارج بل يكفي فيه امكان الانفصال الخارجي حتى ان كل جسم يمكن انفكاكه يكون مشتملا على الهيولى وان لم ينفصل بالفعل اصلا وسيظهر فائدة هذه الكلية فيما بعد قوله واعلم ان الاهم في هذا الباب جواب سؤال ربما يورد ههنا ويقال لا نم ان القابل للاتصال والانفصال هو الهيولى ولم لا يجوز ان يكون هو نفس الجسم والانفصال والاتصال عرضين متعاقبين عليه وهذا السؤال بين البطلان لانا لما بينا ان الجسم متصل في نفسه فلا شك ان هناك هوية اتصالية وقع الكلام في ان الجسم هل هو تلك الهوية الاتصالية فقط او فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شي آخر قابل لها ثم اذا ورد الانفصال فمن المعلوم بالضرورة ان تلك الهوية

الاتصالية

لا يبقى بعينها مع الانفصال وقد علمنا انها ليست قابلة للانفصال فالقابل للانفصال شي آخر كان السائل توهم ان الجسم هو الهيولى يتوارد عليها الانفصال والاتصال وهو توهم فاسد واجاب الشارح تارة بان موضوع الاتصال والانفصال ليس بجسم والاخرى بان الاتصال ليس عرضا للجسم اما تحرير الجواب الاول فهو ان موضوع الاتصال والانفصال ليس في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة وكل جسم فهو في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فموضوع الاتصال والانفصال لا يكون جسما اما الصغرى فلان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان لا يكون بذاته متصلا ولا منفصلا ولما لم يكن في ذاته متصلا لا يكون في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة بالضرورة واما الكبرى فلما عرفت فقد بان ان الجسم في نفسه متصل وقابل للانفصال اي بالمجاز بمعنى ان يفرض له الانفصال واما تحرير الجواب الثاني واليه اشار بقوله والذين يجعلون المتصل عرضا فهو ان الاتصال امر ذاتي للجسم لانه لو لم يكن الجسم في ذاته متصلا لم يكن في ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلا يكون الاتصال عرضا واردا عليه والا ليقوم الجوهر بالعرض الوارد عليه وانت خبير ان في الجوابين نظر وقد يجاب عن السؤال بوجهين آخرين احدهما ان الاتصال لو كان عارضا للجسم فاذا قطعنا النظر عنه فاما ان لا يكون في الجسم اجزاء فهو متصل في نفسه لم يكن اتصاله زائدا عليه واما ان يكون فيه اجزاء فيكون اتصاله عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وليس كذلك وثانيهما ان الاتصال امر ذاتي للجسم مقوم لان الجسم لو لم يكن متصلا في نفسه كان في نفسه متعددا وانه باطل ولا ينتقض الوجهان بالهيولى لان الهيولى ليس لها في نفسها وجود فضلا عن الاجزاء والانقسام الذي يفرض لها انما يستفيد من الصورة الجسمية فيكون الاجزاء لها انما هي من قبل الصورة الجسمية لا في نفسها نعم يمكن ان يقال على الوجه الاول المراد بقولكم الجسم مع قطع النظر عن الاتصال اما ان يشتمل على الاجزاء او لا يشتمل انه مشتمل على الاجزاء او لا يشتمل في نفس الامر او انه مشتمل على الاجزاء او لا بحسب ذلك الاعتبار والفرض فان اردتم الاول فلا نم انه لو لم يشتمل على الاجزاء في نفس الامر لزم ان يكون

متصلا فی نفسه وانما یلزم ذلک لو کان تجرید النظر عن العارض موجبا لرفعه ولیس کذلک
فجاز ان تجرد النظر عن الاتصال فیکون عارضا له فی نفس الامر وان اراد به الثانی
فلا نم انه لو کان مشتملا علی الاجزاء لکان الاتصال اجتماعها وانما یکون کذلک
لو کانت الاجزاء متحققة فی نفس الامر مع اتصالها وهو ممنوع وعلی الوجه الآخر
انه لا یلزم من عدم کون احد المتقابلین متقوما ان یکون المقابل الآخر متقوما فان من الجائز
ان لا یکون شیء من المتقابلین متقوما کالسواد والبیاض والوحدة والکثرة وغیرها
قوله وایضا ینبغی ان یعلم سیعلم ان الصورة علة لوجود الهیولی فالتحیز للهیولی
وکونها ذات وضع والوحدة والتعدد وغیرها من العوارض لا یعرض الهیولی
بالذات بل بتبعیة الصورة وفرق بین الصورة وهی حالة وبین السواد
مثلا وهو حال من هذه الجهة فان کون السواد مشارا الیه بالاشارة الحسیة
متحیزا انما هو بتبعیة محله وکون الهیولی مشارا الیها متحیزة انما هو بتبعیة
حالها فهی انما تکون متصلة او منفصلة واحدة او متعددة بالعرض لا بالذات
بل تجامع الاتصال والانفصال وهی هی بعینها بخلاف الجسم والصورة فان
الاتصال لما کان ذاتیا لهما لم یجتمعا مع الانفصال بل اذا طرا علیهما الانفصال
انعدما ویحدث صورتان اخریان وجسمان اخران والهیولی حال الانفصال هی
بعینها حالة الاتصال هذا هو مناط الشبهة الموردة ههنا فاذا قیل لا شک
ان الجسم قبل ورود الانفصال مادة واحدة ثم اذا عرض له الانفصال تعدد
المادة وصارت مادتین لجسمین فلو کان تعدد الجسمیة بعد وحدتها مقتضیا
لانعدامها محوجا الی مادة اخری لکان تعدد المادة بعد وحدتها مقتضیا لانعدامها
محوجا الی مادة اخری وهلم جرا فنقول الصورة الجسمیة لما کانت واحدة بذاتها
کان تعددها مقتضیا لانعدامها لا محالة فاحتاجت الی المادة بخلاف المادة
فانها لیست واحدة بذاتها بل بحسب وحدة الصورة فاذا تعددت لم
ینعدم بل حل فیها صورتان وهی هی بعینها غایة ما فی الباب انه کانت الوحدة
عارضة لها والآن التعدد عارض وقد مرت الاشارة الی ذلک مرة وعارض
الامام بانه لو حدث الهیولی فاما ان تکون متحیزة او لا تکون والقسمان باطلان

اما الاول

اما الاول فلانه لو کانت متحیزة فاما ان یکون تحیزها بالاستقلال او علی سبیل التبعیة
فان کان بالاستقلال کانت الجسمیة مثلا لها لانها ایضا متحیزة بالاستقلال
فیکون حلول الجسمیة فیها جمعا بین المثلین وایضا لا یکون احدهما بالحالیة والاخری بالمحلیة
اولی من العکس وایضا احتاجت الهیولی الی محل لزم التسلسل وان لم تحتج
الی المحل کانت الجسمیة ح غنیة عن المحل لانها مثلها وان کانت الهیولی متحیزة
تبعا لتحیز الجسمیة کانت الهیولی صفة والجسمیة موصوفا اذ لو جاز ان یکون
الامر بالعکس فلیجز کون الجسم حالا فی اللون او الطعم او غیرهما وان کان حصولها
فی الحیز تبعا لحصول الجسم فیه واذا کانت الهیولی صفة للجسمیة استحال حلولها
فی الهیولی واما الثانی فلان الهیولی لو لم تکن حاصلة فی الحیز لا بالاستقلال
ولا بالتبعیة مع ان الجسمیة مختصة بالحیز استحال ان تکون الجسمیة حالة فی
الهیولی لانا نعلم بالضرورة ان المختص بالجهة والحیز یستحیل ان یحصل فیما لا اختصاص
له بالحیز والجهة والا فلیجز ان یحل الاجسام باسرها حالة فی ذات الباری تع
وان لم یکن له اختصاص بجهة لا بالذات ولا بالتبعیة والجواب انا لا نم ان
الهیولی لو کانت متحیزة بالاستقلال لکان الجسمیة مثلا لها فان الاتحاد فی
بعض اللوازم لا یوجب الاتحاد فی الماهیة فاللوازم الثلثة المذکورة غیر لازمة
اصلا سلمنا ولکن لا نم انها لو کانت متحیزة بالتبعیة کانت صفة للجسمیة
بل هی موصوفة بها وتحیزها بشرط حلولها والمنعان وان کانا واردین علی
القسمین من حیث البحث الا ان القسم الاول لما کان باطلا فی نفس الامر
اقتصر الشارح علی المنع الثانی وقال الحجة غیر مشتملة علی اقسام منحصرة فان
المتحیز علی ثلثة اقسام اما ان یکون متحیزا بالاستقلال واما ان یکون متحیزا
بالتبعیة اما علی سبیل حلوله فی الغیر او علی سبیل حلول الغیر فیه فلا یلزم
من عدم تحیز الهیولی بالاستقلال تحیزها علی سبیل حلولها فی الجسمیة بل یمکن
تحیزها بشرط حلول الجسمیة فیها علی ما هو الواقع وهم وتنبیه ولعلک
تقول تقریر الوهم ان الدلالة المذکورة علی وجود الهیولی انما تتم فیما
یقبل الانفصال الانفکاکی ولیس یجب ان یکون کل جسم کذلک فان من الا

ما يمتنع فيه الانفكاك كالفلك وحاصل كلام الشيخ في الجواب ان الامتداد الجسماني
طبيعة واحدة نوعية وثبت احتياجها في بعض الصور الى المادة فلتكن
محتاجا في جميع الصور اليها لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف وانما
قلنا ان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية لانه يختلف بالامور الخارجية
دون الفصول وكل ما اختلف بالخارجيات دون الفصول فهو طبيعة نوعية
اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى
يكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك
لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجود
والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر وقد انضاف الى تلك الطبيعة القائمة
المشار اليها هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس
في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا اذ ليس المقدارية
موجودا والخطية موجودا آخر بل الخطية نفسها هي المقدارية المحمولة عليها
فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار
فلا يوجد مقدارا فقط بل محتاجا الى فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا او
سطحا هذا ما ذكره في الشفا وظهر منه ان قوله يختلف بالخارجيات
دون الفصول بيان لنوعية الامتداد ولا يقال لا نسلم ان الصورة الجسمية
متعددة مختلفة في الخارج فاما ان يكون ما به اختلافها موجودا في الخارج
او لا يكون فان لم يوجد في الخارج لم يتعدد في الخارج بالضرورة فان وجد
ما به الاختلاف في الخارج فاما ان يكون عين الجسمية في الخارج او لا يكون
فان لم يكن عين الجسمية بل يكون الجسمية في الخارج موجودا وما به الاختلاف
موجودا آخر فالموجود في الخارج من الجسمية لا يكون الا مجرد الجسمية فيكون
امرا واحدا بالذات وبالوجود موجودا في محال متعددة وانه محال بالضرورة
وان كان ما به الاختلاف عين الجسمية في الخارج فالجسمية لا تحصل في
الخارج الا بما به الاختلاف كالمقدار لا يتقرر في الخارج الا بفصل فصل
اذا ثبت هذا فنقول ثبت ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نم وجوب تساوي

افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة لذاتها ونوعها
لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات
كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب
اختلاف الفصول فلم لا يجوز ان يكون اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب
اختلاف التشخصات لانا نقول من المعلوم بالضرورة ان الحاجة الى المادة وعدم
الانفكاك ليس من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية
وهذيته فلما لم يكن للهذية دخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة بغير لا لخصوصها
الا لذاتها فان قلت اذا ثبت ان الجسمية محتاجة الى المادة لذاتها فالحاجة
الى بيان نوعيتها فان طبيعة اذا اقتضت شيئا من حيث هي هي فذلك الشيء لا بد ان
يكون متحققا في جميع افرادها سواء كانت طبيعة نوعية او جنسية فنقول ما علمنا الا
ان الجسمية الخارجية ليس احتياجها الى المادة من جهة تشخصاتها واما ان احتياجها
الى المادة من جهة فصلها فغير معلوم الانتفاء وانما نعلم اذا علمنا ان الجسمية طبيعة
نوعية فانها لما كانت واحدة بالذات ولم يكن احتياجها الى المادة
للتشخص يكون احتياجها لذاتها المتفقة في افرادها بخلاف ما اذا كانت طبيعة
جنسية فانها يكون ح ذواتا مختلفة الحقايق فالممكن افتراقها في اللوازم من جهة
الفصول وان لم يكن افتراقها من جهة التشخصات هذا هو نهاية التحقيق في هذا
المقام قال الشارح نبه الشيخ على زوال الوهم بان يتذكر ان طبيعة الامتداد الجسماني
سوية اتصالية لا يبقى مع ورود الانفصال عليها خارجا او وهما وان يتذكر ان
كل جسم يحجب وسط طرفيه عن ان يتلاقيا فيكون واجب القبول للانفصال ولو في
الوهم فلا بد ان يكون كل جسم مشتملا على ما يقبل الانفصال اذ الحاجة اليه ليست
الا لكون الجسمية سوية اتصالية مع امكان عروض الانفصال لها والاجسام متساوية
في هذا المعنى وان كانت مختلفة في ان بعضها فلك وبعضها عنصر الى غير ذلك
ونحن نقول اما اولا فلانه ليس لشيء من هذين التذكرين في تنبيه هذا عين ولا اثر فهو
شرح لا يطابق المتن بل هو ما ذكره تقوية لتعميم البرهان وكلام الشيخ شيء آخر قد عرفته
واما ثانيا فان عنى بقوله الاتصال لا يبقى مع الانفصال الوهمي انه لا يبقى معه في نفس الامر

فقد بان بطلانه وان عنى انه لا يبقى معه في الوهم فاللازم ليس الا وجود الهيولى في الوهم
وهو غير مطلوب والمط وجود الهيولى في الخارج وهو غير لازم سلمناه لكن الاحتياج
الى المادة لما كان لمعنى الجسمية فقط فما الحاجة الى بيان انها نوعية فاشتمل الكلام
على استدراك عظيم واما قوله فقد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات فهو
اشارة الى ما ذكر في المنطق من ان الطبيعة تارة توخذ بشرط لا واخرى لا بشرط
فان اخذت بشرط لا فهي المادة وان اخذت لا بشرط تكون اما مبهمة غير محصلة
وهي الجنس او محصلة وهي النوع وطبيعة الجسمية ليست مادة لانها محمولة على الجسمانيات
ولا شيء من المادة بمحمولة ولا جنسا لعدم توقفها على ما يتضاف اليها محصلا
اياها فتعين ان تكون نوعية محصلة فان قلت لا نم انها تحصل بنفسها ولم لا يجوز
ان يكون تحصلها بما ينضم اليها من الصور النوعية وكان الظاهر ذلك لان الجسم
طبيعة جنسية انما تحصل وتتقرر بصورة فلكية او عنصرية فنقول اما ان الجسمية
متحصلة بنفسها فقد بيناه واما ان الجسم جنس ففرق بين الجسمية والجسم فان
الجسمية في الخارج موجود والمادة موجود آخر وقد حصل منهما لا محالة موجود
ثالث هو الجسم فالجسمية وان كانت متقررة في ذاتها ممتازة في الخارج
عن جميع ما ينضاف اليها من الصور والاعراض الا ان الجسم لا يتقرر ذاتا محصلا
الا اذا كان فلكا او عنصرا فلا يلزم من جنسية الجسم جنسية الجسمية ثم كان سائلا
يقول الكلام قد تم عند قوله لانها طبيعة نوعية فما الفائدة في قوله تختلف
بالخارجيات دون الفصول مع ان الطبيعة النوعية لا يكون الا كذلك
اجاب بانه جواب للنقض بالطبيعة الجنسية فانه لما قيل الامتداد طبيعة واحدة
نوعية فتشابه مقتضاها امكن ان يقال الطبيعة الجنسية ايضا واحدة وليس
تشابه مقتضاها فلم لا يجوز ذلك في الطبيعة النوعية وجوابه بان الطبيعة النوعية
لما لم تختلف الا بالخارجيات فهي اذا اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجيات
بخلاف الطبيعة الجنسية فانها لا تقتضي شيئا من حيث انها غير متحصلة وانما
تقتضي شيئا اذا تحصلت بفصل فلا يقتضيه مع غير ذلك الفصل وهذا النقض
لانه ان اراد بقوله الطبيعة الجنسية غير محصلة انها غير محصلة في الخارج فممنوع

لاتحاد الجنس والنوع في الوجود وان اراد انها غير محصلة في العقل فلا نم انها لا يمكن
ان تقتضي شيئا في الخارج فالكلام في الاقتضاء الخارجي وكيف يكون كذلك
وهم صرحوا بان الشيء اذا كان ثابتا للاعم والاخص كان للاعم اولا وبالذات
وللاخص ثانيا وبالعرض فالتحيز اذا ثبت للجسم وللانسان فالمقتضي للتحيز هو الجسم اولا
فقد ظهر ان الطبيعة الجنسية يمكن ان تقتضي شيئا في الخارج على ان الفرق ليس
مبنيا على وجوب اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بل على جوازه قال الامام لا نم
ان طبيعة الامتداد نوعية وذلك لانا لا نعلم منها الا انها جوهر قابل للابعاد
لكنه ليس حقيقتها بل لازم من لوازمها فلم لا يجوز ان يكون لها حقائق مختلفة
مشتركة في هذا اللازم فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك
في الملزومات سلمنا لكن لا نم انها محتاجة الى المادة في شيء من الصور فان
الثابت بالبرهان ليس الا حلولها في المادة في بعض الصور وهذا لا يقتضي وجوب
حلولها في المادة بل صحته فجاز ان لا تحل في المادة في بعض الصور وان حلت
في المادة في بعض الصور ثم انه منقوض بالوجود فانها طبيعة واحدة مع انها تقتضي
التجرد عن الماهية في الواجب والعروض في الممكن وجوابه اما على الاول فلانا وان
فرضنا ان طبيعة الامتداد لم نعرفها بحقيقتها لكن نعلم انها هوية اتصالية يمكن
ان يرد عليها الانفصال وقد تبين ان هذا القدر يكفي في بيان احتياجها الى المادة
فلا يضر ما لم نعلمه وبهذا يخرج الجواب عن الثاني وعن الثالث ان الوجود ليس
طبيعة نوعية والكلام فيها ولما فرق بين الطبيعة الجنسية والطبيعة النوعية في
جواز اقتضائها شيئا في بعض دون بعض بخلاف النوعية اورد شكا لا شكوكا
بان الطبيعة الجنسية موجودة في نوع نوع ممتازة عن الفصول ماهية ووجودا
فيكون حصص الانواع متماثلة مع انها مختلفة في اللوازم وهذا يتعلق بسوء اعتبار
الكليات فان الجنس والنوع والفصل متحدة في الجعل والوجود فلا تكون في
الخارج اشياء متماثلة مختلفة في اللوازم قوله وهم وتنبيه او لعلك تقول
النظم الطبيعي ان تقدم هذا المنع على المنع المتقدم فيقال الدليل المذكور موقوف
على ان الجسم المفرد يقبل الانفكاك ولا نم ان جسما من الاجسام المفردة قابل

الانفكاك بل لا يقبل الانقسام الوهمي وانما القابل للانفكاك هو الجسم المركب ولئن سلمنا
ان شيئا من الاجسام يقبل الانفكاك فلا نم انه يلزم منه وجود الهيولى في جميع الاجسام
فان من الجائز ان يكون بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك لكن لما كان المنع
الاول بالقياس الى جميع الاجسام بخلاف الثاني كان اشكل منه والاسهل في نظر
التعليم اقدم فلهذا قدمه والسؤال الى مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادي
الاجسام اجسام صغار لا يقبل الانفكاك وان كانت قابلة للانقسام الوهمي بحركة
الى الاجتماع فيحصل الاجسام والى الافتراق فينعدم ومال ابو البركات الى مثل هذا
القول في الارض بناء على ان التراب المسحوق غاية السحق اذا نثر يظهر اجزاء صغارا
متشابهة وتقرير الجواب ان امكان القسمة الوهمية ملزوم لامكان القسمة الانفكاكية
لان القسمة الوهمية تحدث اثنينية ما في الجزء المقسوم وهو منفك عن الجزء الآخر
فلو امتنع الانفكاك بين قسمي الجزء المقسوم فامتناع الانفكاك ان كان لذاتيهما
فليمتنع انفكاك الجزء المقسوم اعني الجزء الآخر لان الاجزاء باسرها متشاركة في
الطبيعة وان كان لغيرهما امكن الانفكاك نظرا الى الذات فلا افتراق بين الاجزاء الوهمية
والاجزاء الخارجية في امكان الانفكاك واما انه لا افتراق بينهما في امكان الاتصال
فلا دخل له في الجواب هذا بحسب توجيه الشارح وهو مبني على تشابه الاجزاء في الطبيعة
وح يكون كلاما الزاميا خارجا عن الحكمة فان قلت لا اقل من ان يكون في
العالم جزآن من مبادي الاجسام باسرها متشاركين في الطبيعة فيكون بعض الاجسام
ممكن الانفكاك وهو كاف في اثبات المادة فنقول لو صح هذا فهو كلام غير
ما ذكره الشارح والاولى ان يقال تلك الاجسام متحدة في الجسمية وهذا الجسم منفك
عن ذلك الجسم فلا بد ان يكون اقسامها الوهمية كذلك ممكنة الانفكاك بالنظر الى
ذواتها لان حكم الامثال واحد نعم ربما يمتنع انفكاكها لمانع خارج عن طبيعة الامتداد
لازم كالصورة النوعية للفلك او زائل كما في الجسم الصغير الصلب فانه ما دام كذلك
امتنع عن قبول الانفكاك واذا زال الصغر او الصلابة لم يمتنع عن قبول لكن ذلك
لا يضر بالمط فقوله خارج عن طبيعة الامتداد دليل واضح على انه جعل الاجزاء
متشاركة في الحكم لاجل تشاركهما في طبيعة الامتداد وليت شعري اذا بني الكلام

على تشابه طبايع الاجزاء فكيف جعل قوله هذا جوابا للسؤال بالفلك والعنصر فانه اذا
قبل بعض الاجزاء منفك عن بعض فيكون اقسامها غير مخالفة لها في امكان الانفكاك
لانها متشاركة في الطبيعة لم يتوجه ان يقال الفلك منفك عن العنصر فيمكن انفكاك
اجزاء الفلك لتشاركهما في مفهوم الامتداد واما لو كان بناء الكلام على التشابه
فيه توجيه السؤال وظهر الجواب واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض
من شانه ان يتميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك وهو حكم
صحيح لا من الاحكام الكاذبة الوهمية ولا خفاء في ان هذا الحكم انما يصح لو امكن ان يكون
له جزآن في نفس الامر احدهما غير الآخر فلا جسم الا اذا نظرنا الى جسميته امكن ان يكون
له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي وامكان الانفصال الخارجي
يستدعي المادة فكل جسم مشتمل على المادة وهو المط قال الامام لا نم ان الاجسام
متساوية في الجسمية على ما مر ولئن سلمنا فغاية ما في الباب ان تلك الاجزاء يصح
على كل واحد منها ما يصح على الآخر لكن كل واحد منها ليس مجرد الطبيعة الجسمية فجاز ان
يكون تشخصه كل واحد منها مانعة عن ذلك وان شارك الآخر في الماهية وكيف لا يجوز
ذلك وعندهم ان الجسم اذا انفصل انعدم الجسمية التي كانت موجودة وحدثت
جسميتان اخريان ثم اذا اتصلا زالت الجسميتان وحدث جسمية اخرى فقد صح
الاتصال على نصفي الجسم وامتنع على الجسمين وصح الانفصال على الجسمين وامتنع على
نصفي الجسم وهذا الامتناع ليس عن الطبيعة المشتركة بل عن تشخصية تلك الاجسام
فلم لا يجوز ذلك ههنا ايضا والجواب ظ والنظر في القسمة ان الماهية لا ينافي
الجزئي الحقيقي اذ الماهية مشتقة عما هي وهي التي يقال في جواب ما هو والمقول في
جواب ما هو لا يكون الا كليا نعم لو عني بالماهية الامر والشيء كان القسمة صحيحة
الا انه خلاف المتعارف والتخلخل والتكاثف يطلقان في المشهور على انتقال
الاجزاء وانضمامها وفي الحقيقة على ان يعظم حجم الجسم من غير مداخلة شيء فيه ويصغر
من غير نقص شيء منه فاراد بيان امكان الحقيقيين وذلك انه ثبت ان للجسم
هيولى والهيولى لا امتداد لها في نفسها فيكون نسبة جميع المقادير اليها على السوية
فجاز ان يكون الهيولى في وقت متعددة بمقدار اصغر وفي وقت آخر بمقدار

الجزء لايرى انه اذا مص الهواء من قارورة تخلخل الذي فيها وزاد في مقداره
لامتناع الخلاء وسبه من مسئلة تناهي الابعاد وهي احدى المقاصد فيها
مباحث خمسة الاول ان تناهي الابعاد من مقاصد العلم الطبيعي وذلك لما
تبين من ان العلم الطبيعي باحث عن الاعراض الذاتية للجسم الطبيعي من جهة المادة
ونهاية الابعاد عارض يعرض للاجسام من جهة المادة فيدخل البحث عنه في
العلم الطبيعي والثاني ان اثبات المحدد والجهات موقوف على تناهي الابعاد
لانها لو كانت غير متناهية لم يكن لها حدود فلا يكون المحدد موجودا والثالث
ان اثبات محدد الجهات من مسائل الطبيعي وكان الظاهر انه من مسائل ما بعد
الطبيعة لانه باحث عن الوجود الا انهم يبحثون عن الاجسام ان بعضها محدد
وبعضها متحدد وتحديد الجهات وتحددها لا يتصوران الا في الجسم وفي المادة
الرابع ان بيان امتناع انفكاك الصورة عن المادة مبني على هذه المسئلة
عن قريب ما سيبين مما يقوله الامام الخامس ان امتناع انفكاك الصورة عن المادة
من علم ما بعد الطبيعة لان التلازم من عوارض الوجود لا من خواص الاجسام قال
الامام لكن الشيخ يتكلم في اثبات الهيولى وسيتكلم بعد في احكام الهيولى
والصورة فكيف ادرج هذه المسئلة في البين وهي غريبة عن احكام الهيولى
واجاب بانه لما بين تركيب الجسم من الهيولى والصورة اراد ان يبين بعد ذلك
ان الصورة لا تنفك عن المادة ثم ان المادة لا تنفك عن الصورة وكان
البرهان الذي بنيه على امتناع انفكاك الصورة عن المادة هو ان كل جسم متناه و
كل متناه متشكل فاذن الجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية
لا تنفك عن المادة فلا جرم احتاج الى تقديم البرهان على تناهي الابعاد ونحن نقول
لما تبين ان كل جسم مشتمل على الهيولى فقد تبين ان الصورة الجسمية لا تنفك
عن الهيولى بل هو عند التحقيق عين ذلك الدعوى وذكر الشيخ في الشفاء في خاتمة
برهان الهيولى بهذه العبارة فقد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث
هي صورة جسمية محتاجة الى المادة وفي هذا الكتاب جوابا عن السؤال الاول
ان الطبيعة الجسمية طبيعة نوعية وهي محتاجة في بعض الصور الى المادة فيكون محتاجة

في جميع الصور الى المادة وجوابا عن السؤال الثاني ان الجسمية قابلة للانفصال الوهمي
وكل قابل للانفصال الوهمي قابل للانفصال الانفكاكي فهو مشتمل على المادة فهذا
كله صريح في بيان ان الصورة لا تنفك عن الهيولى فكيف اراد ان يبينه بعد ذلك وقيل
لي ذلك ان المراد ذلك فاي حاجة الى بيان لزوم الشكل او لم يكف في ذلك
ان يقال الجسم اذا كان متناهيا يكون منحصرا في حد معين وانحصاره في حد معين
لا يكون الا لانطباعه وانفعاله والانفعال انما هو من قبل المادة والعجب
العجيب ان المقدمات التي رتبها ليست تستلزم الا ان الجسم مشتمل على
المادة فلو كفى في بيان ان الجسمية لا تنفك عن المادة فلا حاجة الى تلك
المقدمات والا بطل الكلام بالكلية والوجه المعتبر بمعيار النظر الصحيح
ان يقول لما اثبت ان الاجسام مركبة من المادة والصورة ولا شك انها
مشتركة في عوارض اراد ان يبين ان بعضها انما يعرضها لمشاركة من المادة
كالتناهي والشكل والمقدار وان بعضها انما هو من قبل الصورة الجسمية
كالوضع والتحيز لكن لما لم يتضح ان التناهي والشكل يعرض للاجسام لم يتبين
ان عروضه لمشاركة فلهذا مست الحاجة الى بيان تناهي الابعاد ولما كان
كلامه اولا في اثبات المادة اردفه ببيان عوارض المادة ليزداد
التصديق بالمادة ظهورا وتحقيقا ثم بين عوارض الصورة في فصل تال لتلك
الفصول ثم فرع عليه امتناع تجرد الهيولى عن الصورة كما سيرد عليك شيئا
فشيئا وهذه المسئلة اعني تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات
الدلالة المذكورة على تناهي الابعاد وكانت في سالف الزمان ان قال
قوم لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة
امتدادان متقاطعان عليها غير متناهيين لكنهما كلما يمتدان يزداد
البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية يزيد البعد بينهما الى غير النهاية فيكون
البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وانه محال واعترض الشيخ عليه في
الشفاء بانا لا نسلم انه يلزم وجود بعد بين الخطين غير متناه غاية ما في الباب
ان يكون التزايد الى غير النهاية لكن ليس يلزم منه ان يكون هناك

بعد زاید الی غیر النهایة بل کل بعد فرض فهو لا یزید علی بعد تحته متناه الا بقدر
متناه والزائد علی المتناهی بقدر متناه لا بد ان یکون متناهیا وهکذا کل بعد
یقبل الزیادة الی غیر النهایة مع ان کل مرتبة من مراتبه فی النظام الغیر المتناهی
عدد متناه لا یزید علی مرتبة اخری تحتها الا بواحد ثم قال وان اشتهی احد
بیان ان لا بد من بعد غیر متناه فلیفرض علی الخطین الذاهبین نقطتین متقابلتین
ولیصل بینهما بخط یکون وتر الزاویة التقاطع فلان ذهاب الخطین فی زیادة
البعد الی غیر النهایة تکون الزیادات علی ذلک البعد موجودة بغیر النهایة
ولنفرض تلک الزیادات متساویة فلما کان کل زیادة یوجد فی بعد فهی موجودة
فیما فوقه فیلزم ان یکون بعد فیه یوجد فیه زیادات غیر متناهیة بالفعل
متساویة فیکون ذلک البعد زایدا علی البعد الاول بما لا نهایة له فیکون غیر
متناه فیلزم الخلف واقول المنع المذکور غیر ساقط فان اللازم لیس الا وجود
زیادات غیر متناهیة متساویة لا وجود بعد مشتملا علی تلک الزیادات
الغیر المتناهیة بل کل بعد فرض فهو لا یزید علی بعد آخر الا بقدر واحد متناه
وایضا اما ان یثبت بعد مشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیة او لا یثبت
فان ثبت کان ذلک البعد غیر متناه سواء کانت الزیادات متساویة
او متناقصة لانها زیادات مقداریة کلما یزداد یزداد المقدار فلما ازدادت
الی غیر النهایة یکون مقدار البعد غیر متناه بالضرورة وان لم یثبت لم یتبین الخلف
سواء تساوت الزیادات او تناقصت فلا فائدة فی فرض تساوی الزیادات
ویمکن ان یحقق کلام الشیخ بحیث لا یرد علیه شبهة فیقال اذا فرضنا نقطتین
متقابلتین علی الخطین الغیر المتناهیین ووصلنا بینهما بخط یکون وتر الزاویة
التقاطع فلو فرضنا بعدا آخر یزید علیه بقدر ثم ابعادا اخر متزایدة بذلک
القدر فکلما امتد الخطان یزید البعد لکن امتداد الخطین الی غیر النهایة فیکون
البعد یزداد الی غیر النهایة لان نسبة زیادة البعد الی زیادة البعد علی
البعد الاصل نسبة عدد الزیادات الی عدد الزیادات ضرورة ان
عدد الزیادات کلما یزید یزید البعد بتلک النسبة حیث فرض الزیادات

متساویة

متساویة لکن عدد الزیادات غیر متناه بالفعل فلا بد من بعد مشتمل علی الزیادات
الغیر المتناهیة المتساویة علی البعد الاصلی وایضا کلما یزید عدد الابعاد یزید
البعد ولما کان تزاید الابعاد بقدر واحد تکون زیادة البعد علی نسبة زیادة
عدد الابعاد فتکون نسبة زیادة البعد الی زیادة البعد کنسبة عدد الابعاد
الی عدد الابعاد لکنها نسبة غیر المتناهی الی المتناهی وایضا نسبة زیادة البعد
علی البعد الاصلی کنسبة زیادة الامتداد علی الامتداد الاصلی وهو غیر متناه
هذا اذا کانت الزیادات متساویة اما اذا کانت متناقصة لم یلزم
الخلف لان النسبة لا تکون محفوظة ح ومنهم من فرض تزاید الانفراج بقدر
تزاید الخطین حتی لو امتد الخطان الی غیر النهایة یزید الانفراج الی غیر النهایة
فقد انحصر غیر المتناهی بین الحاصرین انحصارا ظاهرا ثم سال نفسه ان المحال
انما لزم من فرض لا تناهی الابعاد مع فرض الساقین علی ذلک الوجه ولا یلزم
منه استحالة اللاتناهی فمن الجایز استحالة الساقین علی ذلک الوجه واجاب
بانه اذا کانت الابعاد غیر متناهیة فی جمیع الجهات فامکان الساقین
المذکورین ظ فانا اذا قسمنا جسما مستدیرا کالترس ستة اقسام متساویة
ونخرج الخطوط الی غیر النهایة فنقسم سعة العالم بنسبة الاقسام فکل خطین منها
ساقان علی ذلک الوجه لان زاویتها ثلثا قائمة فاذا فرضنا بعدا بینهما
فی ای موضع کان حدث زاویتان متساویتان لانه مثلث متساوی الساقین
فیکون کل من الزاویتین ثلثا قائمة فیکون مثلثا متساوی الاضلاع فقد
ظهر ان کل انفراج بین الخطین انما هو بقدر امتدادهما فاما ان یکون متناهیا
فمجموع النسبة متناه او یکون غیر متناه فیلزم انحصار ما لا یتناهی بین حاصرین
واقول لا حاجة الی فرض الجسم المستدیر بل کل نقطة تفرض یمکن ان یخرج منها
ستة خطوط بحیث یکون زوایاها متساویة فلو کان جمیع الابعاد غیر متناهیة
لامتدت الخطوط الی غیر النهایة وانقسم سعة العالم الی ستة اقسام ویلزم الخلف
لکن الطریقة التی سلکها الشیخ ادق واسهل لانه یکفی فیها ان یزید الابعاد علی
نسبة زیادة الامتدادات ولا یحتاج الی انتهاء تزاید مثل تزاید الامتداد

واذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح الشرح اما قوله والثانية انه يجوز ان يوجد
بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد فاعلم ان التزايد اما على سبيل التساوي او على
سبيل التناقص او على سبيل التزايد والتزايد على سبيل التناقص لا يفيد لانا نريد
ان نقول الامتدادان لو كانا غير متناهيين كانت الابعاد المفروضة بينهما
غير متناهية فيكون الزيادات على البعد الاول غير متناهية وهي موجودة في
بعد واحد وذلك البعد الذي يوجد فيه الزيادات الغير المتناهية غير متناه
فيكون البعد الغير المتناهي محصورا بين حاصرين ولو كانت الزيادات الغير
المتناهية متناقصة لم يجب ان يكون البعد المشتمل عليها غير متناه لانا اذا
فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاول نصف شبر ثم نضعف النصف
الثاني ونزيد على البعد الاول حتى يكون بعدا ثانيا ثم نضعف نصف النصف
ونزيد على البعد الثاني فيصير بعدا ثالثا وهكذا يمكن تضعيف الباقي الى غير النهاية
لان الخط قابل للانقسام الى ما لا يتناهى ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على
جميع تلك الزيادات شبرا واحدا بل انقص من شبر واحد واما اذا كان التزايد
على سبيل التساوي فهو مفيد المط وانما اقتصر عليه لان المثل موجود في الزائد فاذا
علم ان المط يحصل من اعتبار المثل كان حصوله من الزائد بطريق الاولى فلما كان
حال الزائد معلوما من المثل بدون العكس اختار المثل وفيه نظر لان الخط وان كان
قابلا للقسمة الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى الفعل محال ولو فرض
خروج جميع هذه الاقسام الى الفعل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات الغير
المتناهية غير متناه في الطول ضرورة ان المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء
فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وهو الخلف فالاولى ان يقال لو لم يفرض الزيادات متساوية
لم يلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية لانه يلزم وجود بعد مشتمل
على الزيادات الغير المتناهية لكنه ليس بخلف وذلك لما تبين من ان وجود
البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية لم يتبين الا اذا تحقق النسبة في تزايد
الابعاد فالنسبة انما تتحقق اذا كانت الزيادات متساوية وعظم النسبة ان

وان افاد المط ايضا الا انه لما حصل المط بمجرد المثل ظاهرا لم يحتج الى فرض تلك الزيادات
واما قوله واية زيادات امكنت فالامام زعم انها قضية موضوعها اية زيادة
امكنت ومحمولها فيمكن ان يكون هناك بعد والمعنى ان تلك الزيادة الممكنة الغير
المتناهية لا بد ان يكون هناك بعد مشتمل عليها باسرها وبين هذه القضية بقوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد ونقل الشارح ان معناها كل واحدة من الزيادات
يمكن ان يشتمل عليها بعد وهذه هي القضية التي دل عليها قوله ولان كل زيادة
يوجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في واحد مع مزيد فيه وهو المزيد عليه فلا يكون
قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد بيانا لها نعم لا يبقى لقوله واية معنى على
ذلك التفسير بل الواجب ان يقال والزيادات الممكنة واما الشارح فقد
نصب اية زيادات ليكون عطفا على كل زيادة توجد وعلى هذا يكون المعنى
ان كل زيادة تفرض وكل مجموع زيادات اي مجموع كان في بعد واحد اما ان
كل زيادة تفرض فهي مع المزيد عليه في بعد فقط واما ان كل مجموع زيادات
فهو في بعد فلانا اذا فرضنا عشر زيادات في عشرة ابعاد فلا بد ان يكون
مجموع تلك الزيادات العشر في بعد فوقها وهو البعد الحادي عشر ولما كان
كل زيادة وكل مجموع في بعد كان هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الممكنة
الغير المتناهية وهو معنى قوله فيمكن ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع ذلك الممكن
فظهر معنى التعليل باللام وعلى ما جرى عليه تفسير الامام يكون قوله لان حشوا زائدا
لا معلل للام ولا لان فائدة ويمكن ان يقال الواو في واية زيادات تصحيف
والاصل كان فاية فهو معلل لان حاصل كلامه انه لا بد من بعد مشتمل على جميع الزيادات
الغير المتناهية لان كل زيادة من الزيادات الغير المتناهية في بعد فيكون جميع
الزيادات الغير المتناهية في بعد الا انه زاد بتبيين الاول منهما مستدرك
اذ يكفي ان يقال اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه بعد آخر او
لا يوجد الخ وحيث اعتبر التقسيم الاول فاذا لزم وجود بعد مشتمل على الزيادات
الغير المتناهية ظهر الخلف لان المقدر عدم بعد كذلك فلا حاجة الى بيان كونه
محصورا بين حاصرين اللهم الا اذا اراد الزام محال آخر ولا تصح الملازمة

من عدم البعد واعظم الابعاد والمقط ذلك ولو حاول الملاحظة ما في الكتاب لقال الامان
لا يكون هناك بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية او يكون وهما محالان
اما الاول فلانه لو لم يكن بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية لم يكن
جميع تلك الزيادات الغير المتناهية في بعد فاذا لم يكن جميع تلك الزيادات
في بعد على ذلك العدد الزائد فيوجد بعد مشتمل لم يكن بعض الزيادات في
بعد فيكون هناك بعد لا يكون زيادة في بعد آخر فهو آخر الابعاد وح ينقطع
الامتدادان عنده وقد فرضناهما غير متناهيين هف واما الثاني فلانه يلزم
ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين واليه اشار بقوله فتبين ان يكون هناك
امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين وتحرير المنع ان يقال لا نم انه اذا كان كل
واحدة من الزيادات في بعد يجب ان يكون جميع الزيادات في بعد
لجواز ان لا يكون الحكم على كل واحد حكما على الكل المجموعي فان قلت لو لم يكن كل
الزيادات في بعد لا يكون بعض الزيادات في بعد فلا يكون كل زيادة ح في
بعد فنقول لا نم انه اذا لم يكن مجموع الزيادات في بعد يلزم ان لا يكون بعضها
في بعد بل اللازم ان المجموع ليس في بعد وهي قضية مخصوصة لا يستلزم السالبة
الجزئية لا يقال اذا لم يكن جميع الزيادات في بعد فاما ان لا يكون شيء منها في
بعد او يكون بعضها في بعد وبعضها لا واياما كان تصدق السالبة الجزئية
لانا نقول لا نم الحصر لجواز سلب الشيء عن المجموع واثباته لكل واحد فان
كل واحد من الانسان يشبعه هذا الرغيف وتسعه هذه الدار والكل ليس كذلك
واجاب الشارح بان الشيخ لم يعلل كون جميع الزيادات في بعد بكون
كل واحد من الزيادات في بعد حتى يرد المنع بل علله بكون كل زيادة وكل
مجموع في بعد فلو وجد مجموع الزيادات الغير المتناهية وجب ان يكون
في بعد لانه مجموع وكل مجموع في بعد وفيه نظر لانه ان اراد بالمجموع المتناهي فلم
ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن لا يلزم منه ان مجموع الزيادات الغير المتناهية
في بعد وان اراد به مطلق المجموع سواء كان متناهيا او غير متناه فلا نم ان
كل مجموع في بعد والفرض لا يقتضيه وكيف نسلم الكلية من منع الشخصية ولو ثبت

بهذه المقدمة كنت في اثبات هذا المقط فلم يكن الى قوله كل زيادة في بعد ولا الى قوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد وما بعده من المقدمات حاجة اصلا ولست
ادري كيف يتبين تلك الملازمة اي من عدم البعد الغير المتناهي واعظم الابعاد فان
بينها بما نقل عن الامام وهو انه لو لم يوجد بعد مشتمل على جميع الزيادات وجب وجود
بعد لا يكون فوقه بعد آخر او لا يكون زيادة في بعد آخر والا كان كل زيادة بعد في آخر فيكون
جميع الزيادات في بعد وهو ح فالمنع وارد وكذلك ما ذكرناه من انه لو لم يوجد
جميع الزيادات في بعد فبعض الزيادات لا يكون في بعد لجواز ان يكون كل زيادة
في بعد ولا يكون الجميع في بعد واما ان كل مجموع زيادات في بعد فعلى تقدير التسليم
لا يدل على الملازمة فما ذكره الشارح لا انطباق له على المتن اصلا والحق في هذا
المقام ان يوجه الكلام من الابتداء هكذا لو لم يكن الابعاد متناهية جاز ان يوجد
امتدادان غير متناهيين خارجان من نقطة واحدة لا يزال البعد بينهما تزايد وجاز
ان يكون تزايد الابعاد المتزايدة بقدر واحد وجاز ان يكون الابعاد بقدر
واحد الى غير النهاية فح يكون الزيادات المتساوية ذاهبة الى غير النهاية ولان
كل زيادة في بعد فلا بد ان يوجد بعد مشتمل على تلك الزيادات يلزم وجود بعد
لا يمكن الزيادة عليه وذلك لانه ان لم يكن في زيادات الابعاد الغير المتناهية
بعد غير متناه فكل زيادة بعد فرضت يكون نسبتها الى زيادة بعد آخر نسبة المتناهي
الى المتناهي لكن نسبة كل زيادة بعد الى آخر نسبة عدد الزيادات الى عدد الزيادات
نسبة متناه الى متناه فيكون عدد الزيادات متناهيا وايضا لما كان زيادة
البعد على نسبة عدد الزيادات فاذا كان عدد الزيادات غير متناه كان
زيادة البعد كان غير متناهية بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى انه لو لم يكن
في زيادات الابعاد زيادة بعد غير متناه لم يكن عدد الزيادات غير متناه
فمن الزيادات زيادة لا يكون في بعد آخر وهو اعظم الابعاد وحينئذ ينقطع
الامتدادان والا كان هناك بعد اعظم مما فرض اعظم الابعاد فتعين وجود بعد
مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
وانه مح فان قلت اذا ثبت تناهي الزيادات وآخر الابعاد وقد فرضنا

واذا كان عدد الزيادات متناهيا كان عدد
الابعاد ايضا متناهيا فنهاية الابعاد ايضا
اعظمها فلا حاجة في هذا التوجيه الى قوله ولان
كل زيادة في بعد بل يكفي ان يقال فيكون هناك
زيادات على الاول تفاوتت بفرض غير نهاية
فيكفي ان يكون هناك بعد مشتمل اي اللهم الا
ان يقال كون كل زيادة في بعد فوقها ووجود
الاعظم اي للآخر فكانه قال ولان اعظم
الابعاد معدوم يوجد بعد مشتمل على الجميع اذ
لو لم يوجد المشتمل وجد الاعظم او فقال ولان
كل زيادة في بعد يوجد المشتمل والا لم يكن كل
زيادة في بعد

غير متناهيين فهو خلاف المفروض فاي حاجة الى ما بعده من المقدمات فقول لم يقتصر
الشيخ على ذلك بل الزم خلفا ثالثا وانما لزم الخلف الثالث دون الاولين لان الخلف
انما يبين بعد تبين الخلفين الاولين فهو دال عليهما دون العكس فان قلت الخ لانم
من المجموع ومن الجائز ان يكون المجموع محالا مع امكان كل واحد من آحاده فلا يلزم
استحالة عدم تناهي الابعاد فنقول نحن نعلم بالضرورة ان الخ فانا لو فرضنا عدم
تناهي الابعاد لكانه قيل لو كان الابعاد غير متناهية يلزم ان يوجد في الصورة المفروضة
بين الامتدادين بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية واللازم مح فالملزوم
مثله وقد تبين مما قررنا ان تصوير البرهان لا يحتاج الا الى ثلث مقدمات لانه
لما فرض ان تخرج من نقطة واحدة امتدادان تتزايد الابعاد بينهما بقدر واحد الى
غير النهاية يكون اصل البرهان موضوعا ثم يلزم منه عدم تناهي الزيادات بالفعل
وان يكون كل زيادة في بعد وان قوله فيكون هناك امكان زيادات على اول
تفاوت نفرض ابتداء شروعه في الحجة وان قوله ولان كل زيادة يوجد الى
آخره كاف في تعليل وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات فانه لو لم يوجد لزم
ان لا يكون بعض الزيادات في بعد وقد صرح بهذا التعليل عبارة الشفاء وان
قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على محدود اي لا يمكن الا وجود بعد مشتمل على
عدد متناه من الزيادات الغير المتناهية لا دخل له في الاستدلال وان كان لازما وان
قوله فيصير البعد بين الامتدادين محدودا في التزايد تكرار لقوله فيكون امكان وقوع
الابعاد الى حد ليس للزائد عليه امكان فان قيل هذه الحجة مبنية على وجود بعد هو آخر
الابعاد لانها تتوقف على وجود بعد مشتمل على جميع الزيادات الغير المتناهية
وهو آخر الابعاد فانه لو كان فوقه بعد لم يكن مشتملا على جميع الزيادات لكن وجود
آخر الابعاد موقوف على تناهي الامتدادين فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن
اثباتها الا بعد اثبات المط فالجواب ان تناهي الامتدادين انما لزم من عدم
تناهيهما فانه لو كان الامتدادان غير متناهيين فاما ان لا يكون بعد مشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون واياما كان يلزم ان يكون الامتدادان متناهيين هف
قال الشارح اللازم من عدم البعد المشتمل على جميع الزيادات ان لا يكون جميع

الزيادات

الزيادات مشتملا عليه لان سلب الجزئي نقيض الايجاب الكلي لا نقيض ايجاب الكل
بخلاف ايجاب المسعودي فانه اذا لم يكن كل واحد من الزيادات في بعد يكون
بعض الزيادات غير موجود في بعد لان السالبة الجزئية نقيض الموجبة الكلية واعلم
ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض اما امتناع
اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة عليه لانه لو فرض اللاتناهي من جهة الطول فقط
لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة ويتزايدان متزايدا الى غير النهاية
ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض وعلى هذا لا يتم
الدلالة على لزوم الشكل للامتداد الجسماني فان الشكل هيئة احاطة الحد الواحد
او الحدود بالشيء وذلك يتوقف على تناهي الامتداد الجسماني في سائر الجهات فلا يكون
فيما ذكر الشيخ كفاية فلا بد من الاستعانة باحد البرهانين الآخرين اما برهان
المسامتة فهو انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه
وتحرك الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي
نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه محال في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان
المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي
فلوجهين احدهما ان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة
معها بزاوية حادة في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية فالمسامتة
بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية وهي مع نقطة اخرى فوق تلك
النقطة المفروضة والثاني ان المسامتة مع اي نقطة فرض يكون بحركة وكل
حركة منقسمة الى غير النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة يكون مع نقطة اخرى
فوقها فما فرض اول نقطة المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف ونحن
نقول بازاء هذا البرهان لو فرضنا قطر الكرة مسامتا لخط غير متناه ثم تحرك القطر
الى الموازاة وجب ان يكون في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر نقطة المسامتة وهو
بط بيان الملازمة ان المسامتة كانت وما بقيت فلا بد ان يكون لها نهاية
واما بطلان اللازم فلان كل نقطة تفرض في الخط الغير المتناهي انها آخر نقطة المسامتة
فالمسامتة مع النقطة التي فوقها بعد المسامتة معها لان النقطة المفروضة يكون

على سمت من سموت المسافة وكل سمت مسامتة فبينه وبين سمت الموازاة زاوية
وحركة للقطر قطعا والمسامتة ببعض تلك الزاوية او ببعض تلك الحركة تكون بعد
المسامتة بها فما فرضناه آخر نقطة المسامتة لا يكون آخر نقطة المسامتة وهو خ
واذا كان ذلك البرهان برهان المسامتة فلنتمم هذا برهان الموازاة ويمكن البيان
فيهما بوجه آخر وهو انا لو عينا نقطة في الخط الغير المتناهي قبل اول نقطة المسامتة
او بعد آخر نقطة المسامتة ولنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم فوصلنا بين تلك
النقطة والمركز بخط فهذا الخط يقاطع للخط الغير المتناهي وجميع الخطوط المقاطعة بعد
سمت الموازاة او قبله فيكون المسامتة مع تلك النقطة قبل المسامتة مع اول
نقطة المسامتة وبعد المسامتة مع آخر نقطة المسامتة وبعد المسامتة فما فرض
اولا وآخرا لا يكون كذلك هف فان قيل الاعتراض من وجوه الاول ان ما ذكرتم
في بيان بطلان التالي دال على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجز ان يكون في
الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة او آخر نقطة المسامتة لان مسامتة القطر
انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فكل نقطة يفرض اول نقطة المسامتة وآخرها لم
يكن اولا وآخرا الثاني ان هذه الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى
غير النهاية وهو يستلزم عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر
العالم وتحرك قطر الكرة من الموازاة الى المسامتة تحدث زاوية في المركز و
نفرض ان المسامتة بتلك الزاوية مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل
المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية
كانت هناك مسامتات مع نقاط غير متناهية فوق طرف القطر فيكون القطر ممتدا
الى غير النهاية الثالث انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية قبل المسامتة مع
النقطة المفروضة وانما يكون كذلك لو كان هناك مسامتة ببعض الزاوية
وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية لكن الزاوية منقسمة بالقوة لا بالفعل
فالشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو كان كذلك
لامتنع حركة القطر على قوس من الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى نصف القوس
قبل الحركة الى كلها ونصف الزاوية قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف نصفها

قبل الحركة الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال فالجواب
عن الاول ان نقض لزوم التالي لا يبطل الملازمة فان لا تناهي الابعاد مح والمح
جاز ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك
القطر من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير
المتناهي او لا يوجد وكلاهما مح وعلى هذا اطل الاعتراض بالكلية وعن الآخرين
بان الاحكام المذكورة وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها
طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة
من اول نقطة في الوهم لكن لا يتعين نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف
الخط المتناهي واما برهان التطبيق فهو ان نفرض خطا غير متناه من احد الطرفين دون
الآخر ونفصل من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين
احدهما زائد على الآخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع
الاول من الخط الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع
من الخط الزائد ذراع من الخط الناقص اولا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع ساوى
الجزء الكل والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي وهو خلاف لفرض التطبيق فيه واما
في الجانب الآخر فينتهي الناقص بالضرورة والزائد لا يزيد عليه الا بقدر متناه
فالخطان متناهيان على تقدير كونهما غير متناهيين وانه مح وان فرض الخط
غير متناه من الطرفين فسياق الكلام في كل منهما ويمكن ان يتصور على اي خط كان
غير متناه من الطرفين او احدهما نقطتان فيحصل خطان غير متناهيين يزيد احدهما
على الآخر بما بين النقطتين وبين تناهيهما بالتطبيق [illegible] اشارة الى قد
بان لكان الامتداد الجسماني تقريره على مجاراة الشرح ان الامتداد
الجسماني ملزوم الشكل والشكل ملزوم للمادة فالامتداد ملزوم للمادة اما
بيان الاول فهو ان الشكل عرفه اقليدس بانه ما احاط به حد واحد او حدود واما
ما احاط به حد واحد فكالدائرة فانها لا يحيط بها الا حد واحد وهو محيطها واما
ما احاط به حدود فكالمثلث فقد احاط به اضلاعه الثلاثة وفي هذا التعريف ابهام
لان مفهوما ما لم يتعين بنفسه غير متعين وتحقيق المهية انما يتم بذكر الجنس والفصل

واحيانا ما احاط به حد او حدود وقد يصدق على المقدار والجسم الطبيعي لكنه اذا حقق
كان من الكيفيات المختصة بالكميات اى الكميات المتصلة فيكون مفهومه
هيئة شى يحيط به حد او حدود ويعرض تلك الهيئة له من جهة احاطة الحد او الحدود به
وبهذا القيد احتراز عن السواد والبياض وغيرهما من الكيفيات العارضة للاجسام
فانها هيئات لما احاط به حد او حدود ولكن عروضها له لا من تلك الجهة بل
من جهة اخرى ولما ثبت ان كل جسم متناه فبالضرورة يكون مشكلا وفى قوله
من لزوم الشكل بتوسط التناهى اشارة الى دقيقة وهى ان الشكل متاخر فى الرتبة
عن التناهى اذ الشكل لما كان عبارة عن هيئة احاطة الحد الواحد او الحدود يتاخر
لا محالة عن وجود ذلك الحد او تلك الحدود ولا معنى للحد الا نهاية الجسم واما ان
الثانى فهو ان لزوم الشكل اما للامتداد او لما يكون للحامل او ما يكتنفه مدخل او لا يكون
له مدخل اصلا بحيث لو انفرد الامتداد عن المادة ولواحقها لكان الشكل لازما
لها وح يكون لزوم الشكل اما لنفس الامتداد او لغيره فيكون الاقسام ثلثة لا مزيد عليه
وهذه هى العبارة التى لوحظ فيها كلام الشيخ قال الامام الاقسام اربعة لان
لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون فيها او لما يكون محلا فيها
او لما يكون حالا فيها ولا محلا لها والاول باطل لانه لو كان المقتضى للشكل نفس
الجسمية لزم تساوى الاجسام باسرها فى الشكل والمقدار وتساوى شكل الكل و
الجزء لان جزء الجسمية مساو لكلها فى الماهية والتساوى فى العلة يوجب التساوى
فى المعلول والثانى محذوف لظهوره لان ذلك الحال ان كان لازما عاد البحث
الذى يقتضيه نفس الجسمية لتساوى الاجسام فى ذلك اللازم ايضا وان لم يكن
لازما بل كان ممكن الزوال استحال ان يكون علة لما يمتنع زواله وفيه نظر لانه لو صح
ما ذكره يلزم ان لا يكون الشكل لازما للجسمية لان لزومه اما لنفس الجسمية او لغيرها
فان كان لغيرها فاما ان يكون لازما لها او لا والكل باطل ثم ان البحث الذى تقتضيه
نفس الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وليس يجب ان يكون الحال فى الجسمية طبيعة
نوعية وان كان لازما فلئن قلت اذا كان الحال لازما للجسمية تكون الجسمية
مقتضية له وهو مقتض للشكل فيكون الجسمية مقتضية للشكل فيعود البحث فنقول

البحث انما يلزم لو كان الجسمية مقتضية للشكل بذاتها اما اذا اقتضته بواسطة شى اخر
فلا يلزم منه شى ولئن سلمنا لكن الكلام فى الشكل المعين كما سيجى وهو غير ممتنع
الزوال ثم بان ان هذا القسم ليس بظاهر البطلان ولا يرجع الى القسم الاول
فلو كان مراد الشيخ ما ذكره لم يحذف هذا القسم وذكر الشارح ان الاقسام
ثلثة لان لزوم الشكل للجسمية اما من حيث الانفراد عن المادة او لا بل من
حيث المقارنة بالمادة والاول اما لنفس الجسمية او لغيرها وفيه تساهل لان ما لا
يكون من حيث الانفراد لا يلزم ان يكون من حيث المقارنة بالمادة بل يجوز
ان يكون من حيثية اخرى لان الحيثيات لا ينحصر فى الانفراد والاقتران فالتقرير
المطابق ما قد بيناه قوله هذا اول الاقسام قد تبين ان لزوم الشكل اما لنفس
الجسمية او لفاعل او للقابل فنقول القسمان الاولان باطلان اما الاول فقد حرره
الشيخ اولا بان الشكل لازم للجسمية نفسها وهى منفردة عن المادة وما يكتنف
بها من الفصل والوصل وساير ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات كالانفطار
والانحناء والتعرج وغيرها وانما حرره بهذا الوجه منبها على فساد ما توهمه الامام
من مقارنة الجسمية للعوارض المادية فالمعنى ان الجسمية لو اقتضت الشكل
بذاتها بحيث لا يكون للمادة ولواحقها دخل فى ذلك الاقتضاء لزم ثلثة امور
مترتبة الاول تشابه الاجسام فى المقدار لان الاختلاف فى المقدار
لا يكون الا بالوصل كما اذا جمع بين مائين فزال مقدارهما الى مقدار واحد او
بالفصل كما اذا فرق ماء الى مائين فزال مقداره الى مقدارهما او بالتخلخل حتى يصير
المقدار الصغير كبيرا او بالتكاثف فيصير المقدار الكبير صغيرا او بالكيفيات
المقتضية لشى من ذلك كالحرارة تقتضى التخلخل والبرودة تقتضى التكاثف
وبالجملة الاختلاف فى المقادير ليس الا لانفعالات المادة عن غيرها فيكون
للمادة مدخل فى ثبوت المقادير والمقدر خلافه هف لا يقال المفروض
ان ليس للمادة مدخل فى ثبوت الشكل لا فى ثبوت المقدار فلا يلزم الخلف
لانا نقول اذا لم يكن للمادة دخل فى ثبوت الشكل فبطريق الاولى ان لا يكون
لها دخل فى ثبوت المقدار لان الشكل تابع للمقدار ويمكن ان يعترض على هذا التوجيه

بان الاجسام لا شك في اختلافها بالفصل والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات
المقتضية لذلك الا ان انحصار اختلافها في تلك الامور بل في انفعال المادة ممنوع
لابد له من برهان والاولى ان لا يحمل الفصل والوصل على الفصل والوصل في نفس
الجسم بل على فصل الاجسام بعضها عن بعض ووصل بعضها ببعض كما صرح به في القسم
الثاني وح يتبين الحصر لان اختلاف المقدار اما ان يكون في الاجسام المتعددة
فلا يكون الا بانفصال بعضها عن بعض او في الجسم الواحد وهو انما يكون بتوارد
مقادير مختلفة عليه كما في التخلخل والتكاثف واختلاف الاشكال على الشمع
فلا شك ان توارد المقادير يتضمن الانفعال فان قلت تعدد الاجسام ليس الا
بسبب انفصال بعضها عن بعض فما وجه ذكر الوصل فنقول الانفصال المستدعي
المستدعي للمادة ليس بمعنى افتراق الاجسام بل بمعنى عدم الاتصال عما من
شانه الاتصال فلا بد من كون الاجسام المنفصلة من شانها الاتصال فان
قلت ربما لم يكن من شان الاجسام المتعددة ان يتصل جسما واحدا كما في العنصر
والفلك فنقول ذلك بحسب طبيعة الجسمية واجب واعلم ان لهم في اثبات المادة
مسلكين مسلك الانفصال وقد سبق ومسلك الانفعال وهو ان في الجسم انفعالا و فعلا
لا يجوز ان لا يكون امر واحد منفعلا وفاعلا في الجسم امران ينفعل باحدهما ويفعل
بالآخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة والفعلية تابعة للصورة والبرهان
المذكور مبني على المسلكين لكن مسلك الانفصال تام على ما قررناه واما مسلك الانفعال
فغير تام اذ من الجائز ان يكون ما به ينفعل ويفعل واحدا من جهتين بل هو منقوض بالنفس
فانها تفعل في السفليات وتنفعل عن العلويات بحسب انطباع الصور العقلية
وليست مادة اللازم الثاني تساوي الاجسام فيما تتبع المقادير وهو هيئات
التناهي والتشكلات لان التساوي في المتبوع يوجب التساوي في التابع فان
الاشكال انما تختلف اذا اختلف المقادير واختلاف المقادير اما بالانفصال او
بالانفعال وكل منهما يتوقف على المادة فان قلت التشكلات هيئات احاطة
الحد الواحد او الحدود بالمقادير وهي الاشكال وهيئات التناهي ايضا الاشكال
فيكون ذكر احدهما مستدركا اجاب بان الفرق بينهما كالفرق بين البسيط والمركب

فان

فان الشكل مجرد عارض والتشكل اعتبار العارض مع وجود المعروض اذ معناه اتصاف
الجسم بالشكل لا يقال ان اردتم بالشكل الشكل المعين فلا نسلم انه يلزم الامتداد والدليل
على الملازمة لا يدل الا على ان الشكل في الجملة لازم للامتداد وان اردتم مطلق
الشكل فلا نسلم انه يلزم تشابه الاجسام في الاشكال فان من الجائز ان لا يكون
للمادة دخل في اقتضاء الامتداد لمطلق الشكل ويتوقف اختلاف الاشكال
على المادة لانا نقول لما ثبت ان الامتداد ملزوم الشكل ثبت ان لكل جسم
شكل معين ومقدار معين فاريد ان نبين ان ثبوت الاشكال المعينة والمقادير
المعينة من قبل المادة فانه لو لم يكن للمادة دخل في ثبوتها كانت تلك الاشكال
والمقادير متشابهة لتوقف اختلافها على المادة والترديد انما هو بالقياس الى اللازم
الشكل المعين لكن لما كان احد الاشكال الاربعة لازما اطلق عليه اسم اللازم الثالث
تشابه الكل والجزء من الامتداد في اللوازم لا بمعنى ان الجزء والكل الحقيقيين يشتركان
فيها بل بمعنى ان الكل والجزء المقدارين كذلك فانه لو قدر ان يكون لجسم كل وجزء
يلزم تساويهما في المقدار وتوابعه حتى لو فرض اقل قليل من الامتداد ساوى
الاكثر كثيرا منه والمط نفي الكلية والجزئية حتى لازمهما وهو تساويهما في اللوازم
وانما فسر هذا اللازم بنفي الكلية والجزئية لانه لو كان المراد تشابه الكل والجزء
الحقيقيين كان بعض اللازم الاول لانه تشابه بعض الاجسام في المقدار وبعض اللازم
اللازم الثاني لانه تشابه بعض الاجسام في الشكل فهو ليس بلازم ثالث ولان الشيخ
سيصرح في جواب النقض بان الامتداد لو انفرد عن المادة لم يصر كلا وجزءا وانما
ذكر هذه اللوازم الثلثة بكلمة ثم وان كانت مذكورة في الكتاب بالواو تنبيها
على ترتيبها على نفس الامر ودفعا لتوهم من عسى ان يقول الاولى لا تدل على بطلان اللازمين
الاخيرين فان من الجائز ان تقتضي الجسمية شكل الكرة ويكون جميع الاقسام
في هذا الاقتضاء واحدا وان تشابه شكل الكل والجزء فان شكل التدوير كشكل الفلك
وشكل القطرة كشكل البحر في الاستدارة وذلك لان اللازم الاول ان يكون
لكل جسم مقدار معين كذراع مثلا حتى لو كان بعض الاجسام مقدارا بذراع وبعضها
بذراعين اختلف الاجسام في المقدار وهو موقوف على المادة والمرتب على

ذلك ان يكون لكل جسم شكل لذلك المقدار المعين وان يكون شكل الكل والجزء لذلك
المقدار المعين ومن البين بطلانه والحاصل ان الشكل لو كان لازما لذات
الامتدادات من غير مشاركة المادة لما تغايرت الاجسام في المقدار
لان تغايرها فيه فرع على المادة فاللازم شيء واحد على الحقيقة ويلزمه تشابه الاجسام
في المقادير والاشكال والكلية والجزئية والشيخ عبر عنه باللوازم الثلثة للاتصال
وربما يظن ان المراد عدم تغاير الاجسام مطلقا وليس كذلك لان المفروض ان
لزوم الشكل ليس بمداخلة المادة وذلك لا ينافي توقف تغايرها من وجه آخر على
المادة وههنا بحث وهو ان اللازم مما ذكره ليس تشابه المقادير و
الاشكال بل وحدتهما حتى يلزم ان لا يوجد الا جسم واحد بالشخص على مقدار واحد
بالشخص وشكل واحد بالشخص فانه لو تعددت الاجسام والمقادير شخصا
او طرأت مقادير شخصية على جسم واحد لم يكن الا بمشاركة المادة فالاختلاف
الشخصي يتوقف على المادة كالاختلاف النوعي قوله والفاضل الشارح
قال الامام لو لزم الشكل الامتداد منفردا بنفسه عن المادة لزم ثلث محالات
احدها استواء الاجسام في مقادير الامتدادات لانها متساوية في
طبيعة الامتداد بناء على انها نوعية فلو كان المقتضي للمقادير نفس الامتداد لزم
استواؤها في المقادير واعترض عليه بان اللازم منه عدم اقتضاء الجسمية للمقدار
وهو غير مط والمط ان الجسمية غير مقتضية للشكل وهو غير لازم فان من الجائز
ان يكون اقتضاء العلة للمعلول موقوفا على شرط منفصل كتوقف اقتضاء الحرارة
للين الشمع وصلابة الملح على طبيعتهما فلم لا يجوز ان يكون الجسمية مقتضية للشكل
بعد حصول المقدار من فاعل آخر وجوابه ان الفرض عدم مداخلة المادة
في ثبوت الشكل ويلزم منه عدم مداخلتها في ثبوت المقدار اذ الاختلاف
في المقدار موقوف عليها فيلزم تساوي الاجسام فيه بالضرورة وثانيها استواء
الاجسام في الاشكال للاستواء في العلة واعترض عليه بانه ان اريد الاستواء في الاشكال
مطلقا فهو غير لازم لانه لا يلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول فان
الاجسام المركبة بسائطها باقية فيها والصور النوعية التي لكل جسم بسيط يقتضي

شكل الكرة مع ان ذلك الشكل غير حاصل فلم لا يجوز ان يكون الجسمية هي علة للشكل
والاجسام لا تشترك في الشكل لامور خارجية مانعة عن حصول ذلك الشكل وان
اريد الاستواء في الاشكال الطبيعية فهو ملتزم لان الشكل الطبيعي للجسم الكرة و
الاجسام باسرها مشتركة في هذا الاقتضاء فان قلت الاجسام البسيطة
وان اشتركت في اقتضاء الشكل الكري لكنها مختلفة المقادير فهي غير متفقة
لشكل الكرة على مقدار واحد معين فنقول الاختلاف غير واقع في الشكل بل في المقدار
وهو الزام الاول لا كلام فيه والجواب انا نختار ان المراد الاستواء في
الاشكال على الاطلاق وهو لازم لان علة الشكل واحدة في جميع الاجسام
والمانع منتف فان ما فرض مانعا اما ان يعطي اختلاف الشكل اولا فان لم
يعط اختلاف الشكل فهو غير مانع وان افاد اختلاف الشكل فهو مادي وقد
نفيناه عن اقتضاء الجسمية وبهذا كان المانع عن حصول الشكل الكرة للمركب هو التركب
وهو من العوارض المادية واليه اشار بقوله توهم الامتداد الجسماني مقارنا لجميع
العوارض المادية كالبساطة والتركيب ثم نختار ان المراد الاستواء في الاشكال
الطبيعية والزامه يوجب ان يكون لجميع الاجسام شكل الكرة وليس كذلك ضرورة
ان بعض اشكالها مثلث وبعضها مربع الى غير ذلك واما التزام اشتراك
جميع الاجسام في اقتضاء شكل الكرة فهو بين الزام اشتراكها في الشكل ولو منع
حصول الشكل لمانع فهو المنع الذي اورده على الشق الاول من الاستفسار فالترديد
في الاستفسار مستدرك ثم ان اشتركت الاجسام في شكل الكرة واختلف
مقاديرها يلزم الخلف لان اللازم استواء الاشكال على مقدار معين فالمحال
اللازم في هذا القسم ليس امورا متعددة بل امرا واحدا في الحقيقة واليه الاشارة بقوله
على ان كل واحد منها قادح براسه وثالثها تساوي الكل والجزء من الجسم لان جزء الجسم
مساو لكله في طبيعة الجسمية فلو كان المقتضي للشكل هو الجسمية لكان الجزء مساويا
للكل في الشكل واعترض بان الجسم البسيط لما كان في نفسه شيئا واحدا ولا جزء له
الا باحد اسباب ثلاثة الانفصال واختلاف الاعراض والوهم فالزام تساوي
الكل والجزء ان كان في الجسم الذي لم يفرض فيه شيء من اسباب الانقسام فهو غير صحيح

لانه ما لم يفرض فيه انقسام لم يحصل له جزء فكيف يقال انه يلزم ان يساوي شكل الكل و
الجزء فان كان في الجسم الذي فرض فيه ذلك فان انفصل ذلك الجزء عن غيره فتساوي
شكل الكل والجزء ملتزم فان الشكل الطبيعي للقطرة كالبحر وان لم ينفصل بل كان
الانقسام بحسب اختلاف الفرض او الوهم فحصول الجزء متاخر عن حصول شكل
الكل وهو مانع من ان يتشكل الجزء بشكل الكل حال كونه جزءا لاتصاله وعدم حصول
ذلك الشكل للجزء بسبب المانع لا يستلزم عدم اقتضاء جسمية ذلك الجزء لذلك
الشكل وجوابه ان المراد ليس تحقق الكل والجزء وتساويهما في الشكل بل انتفاء الكلية
والجزئية لاستلزام وضعهما رفعهما فتجويز الالزام في الجسم الذي حينئذ لم يفرض فيه سبب
من الاسباب وكيف لا والانقسام والكلية والجزئية عن عوارض المادة وقد
جردناها اقتضاء الجسمية عنها واليه اومى بقوله توهم الامتداد مقارنا لقبول
الانقسام والالتئام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير وهو احد اسباب
الانقسام واما قوله ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان ان الاختلافات الراجعة
الى العوارض المادية ففيه شئ وهو انه لم يعترض على اللازم الاول ببيان الاختلاف
نعم يمكن ان يعترض عليه بما اعترض على الآخرين فان حاصل اعتراضه عليهما تجويز
اشتراك العلة من غير اشتراك المعلول بسبب المانع وهو وارد على الاول ايضا
قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل لما ابطل القسم الاول وهو ان يكون
الملزوم لذات الجسمية شرع في القسم الثاني وهو ان يكون اللزوم للفاعل فلو كان
لزوم الشكل للامتداد الجسماني بسبب الفاعل من غير مشاركة المادة يكون
الامتداد الجسماني قابلا للاشكال من غير مجردا عن مشاركة الهيولى فيلزم
ان يكون في نفسه قابلا للفصل والوصل من غير هيولاه لانه انما يكون
قابلا للاشكال المختلفة اذا اختلفت وتعددت واختلاف الامتدادات
وتعددها لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها عن بعض فيكون
الامتداد قابلا للاتصال والانفصال من غير مداخلة الهيولى وانه مح وبالجملة
اختلاف الامتداد لا شك انه بحسب انفعالات واردة عليه وورودها
من غير الهيولى مح قال الامام لا نم ان الامتداد لو كان قابلا للاشكال

كان قابلا للفصل والوصل فان الشمعة قابلة للاشكال من غير طريان الفصل عليها
والجواب ان المدعى ليس لزوم قبول الانفصال على التعيين بل لزوم احد
الامرين وهو اما قبول الانفصال او قبول الانفعال فان اختلاف الشكل في
الاجسام المتعددة لا يكون الا بحسب انفصال بعضها عن بعض ضرورة انها
لو كانت متصلة جسما واحدا لم يختلف في الشكل والمقدار وفي الجسم الواحد انما
يكون بحسب الانفعال قوله واعلم انه انما لزم المح المحال في القسم الاول
يلزم من جهة الفاعل والقابل معا فان لزوم الشكل لو كان لذات الامتداد
لكان الامتداد فاعلا للاشكال وقابلا لها مجردا عن المادة وكلاهما محالان
اما كونه فاعلا للاشكال فلان الاجسام لا تختلف في طبيعة الامتداد فيلزم ان
لا تختلف في الشكل لان مقتضى الطبيعة النوعية الواحدة لا يختلف وهو باطل
ضرورة اختلاف الاشكال مستديرة ومربعة ومثلثة الى غير ذلك واما كونه
قابلا للاشكال كذلك يلزم ان لا تختلف الاشكال فان اختلاف الاشكال في
الاجسام بالانفصال وفي الجسم الواحد بالانفعال لكن اللازم من جهة القبول
عدم الاختلاف الشخصي ومن جهة الفعل عدم الاختلاف النوعي لان مقتضى
الطبيعة النوعية يجوز ان يختلف شخصا واما المح في القسم الثاني فانما يلزم
من جهة القابل لانه لو كان لزوم الشكل من الفاعل كان الامتداد قابلا للاشكال
من الفاعل من غير مداخلة الهيولى فهو المح اللازم من جهة قبول الاشكال ولا يمكن
الزام المح من جهة الفاعل لجواز تعدد الفاعل واختلاف الاشكال بحسب اختلافه
وهذا الكلام من الشارح كانه جواب لسؤالين واردين على التوجيه الذي ذكره احدهما
ان الشكل لو كان لازما من الفاعل فكما يلزم عدم اختلاف الاشكال يلزم
ايضا عدم اختلاف المقادير وعدم اختلاف الكلية والجزئية لتوقف الاختلاف
في المقادير والكلية والجزئية على المادة كالاختلاف في الشكل فلا فرق بين القسم
الثاني والقسم الاول في لزوم المحالات الثلثة فلا فائدة في التقسيم بل يكفي ان
يقال لما ثبت ان الشكل لازم فلزومه اما ان يكون بمشاركة من المادة اولا يكون
والثاني بط فتعين الاول وهو المط والثاني ان النقض المذكور في الفصل الآتي

لا يرد على الدليل كما وجهه لان التشابه في الكل والجزء في الشكل انما لزم للاتحاد في طبيعة
الامتداد بل نتوقف الاختلاف على المادة واجاب اما عن الاول فبان المحتاج
في القسم الاول لازم من جهتين وفي القسم الثاني من جهة واحدة فالتقسيم انما هو من
جهة التنبيه على هذه الدقيقة واما عن الثاني فبان النقض على جهة الفاعل لا
على جهة القابل واعلم ان المراد من الفصل لو كان لزوم الهيولى للصورة الجسمية
كفى ان يقال لو كانت الجسمية بلا مادة لم تختلف اصلا فلم يحتج الى تناهي
الابعاد ولزوم الشكل والى سائر المقدمات ولو كان المراد ان لزوم الشكل
بمشاركة من الهيولى يتم الاستدلال عليه بانه لو لم يكن كذلك لكان الامتداد
قابلا للانفصال او الانفعال من غير الهيولى لان الاشكال تختلف واختلاف
الاشكال بالانفصال والانفعال فلم يحتج الى التقسيم والى سائر المقدمات حاجة
ولو كان المراد ان لزوم الشكل من الفاعل هو الصورة النوعية بمداخلة الهيولى
على ما هو الظاهر من مقصد القوم مما ذكره لا يدل الا على ان لزوم الشكل ليس من
الصورة الجسمية بلا مداخلة الهيولى ولا يلزم منه ان لزومه من غير الصورة
الجسمية بل يجوز ان يكون منها بمداخلة الهيولى قال ولعلك تقول هذا نقض
اجمالي توجيهه ان الدليل الذي ذكرتموه في الامتداد وارد عليكم في اشياء اخر
فان شكل الفلك عندكم مقتضى طبيعته وجزء الفلك وكله متساويان في
الطبيعة والا لكان الفلك مركبا فلو كان التساوي في المقتضي يوجب التساوي
في المقتضى يلزم تساوي شكل جزء الفلك وكله وليس كذلك فقوله هذا اشارة
الى تساوي الجزء والكل في الشكل وقوله في اشياء اخر تنبيه على ان النقض لا ينحصر في
الفلك بل جار في كل بسيط تختلف حكم كله وجزئه كما ان طبيعة الارض تقتضي التوسط
بين الاجرام مع ان اجزاءها المنفصلة لا تتوسط وانما قيد الجزء بالمفروض لان
البسيط متصل واحد فلا يوجد الجزء فيه بل انما يوجد جزؤه متأخرا عنه بالتجزية و
الفصل بخلاف مركبات الحقيقية والتجزية انما يعرض باحد الاسباب المذكورة
فيما تقدم وخص الفرض بالذكر لانه اعم الاسباب لا يقال الفرض قسيم سائر
الاسباب لانه قال الانفصال انما يكون مؤديا الى الافتراق وهو انفكاكا ولانا

كان

فان كان في الخارج فهو انفكاك عرضين والا فبالفرض وقسيم الشيء كيف يكون اعم
لانا نقول التقابل بحسب الصدق والعموم بحسب الوجود فان كل جسم يقبل
الانفصال الفرضي وان لم يقبل الانفصال بوجه آخر واعلم ان الشكل لما كان من
لوازم الوجود فاذا اقتضته طبيعة لم تقتضيه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء
المفروضة فلا يرد السؤال فان قلت السؤال يورد على كلام الشيخ حيث
قال وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته فانه لما حكم بمشاركة الاجزاء
المفروضة من الاجسام اياها في الشكل ورد النقض عليه بالاجزاء المفروضة من الفلك
فنقول المراد بالفرض ثمه هو التقدير الخارجي لا تمييز شيء عن شيء في الوهم المراد ههنا
فانا بينا ان الفرض يبني الكلية والجزئية فانه لو قدر ان يكون لجسم جزء في
الخارج كان مشاركا لكله في الشكل وههنا لو قدر للفلك جزء في الخارج فلا نم انه
لا يكون متشكلا بشكل الفلك وهو ظ قال فنقول لك حاصل الجواب ان
الآثار كما يختلف بحسب اختلاف الفاعل كذلك يختلف بحسب اختلاف القابل
وفاعل الشكل في جزء الفلك وكله وان كان واحدا الا ان مادتي الكل والجزء
مختلفتان فلهذا اختلف شكلهما بخلاف الامتداد المقتضي للشكل فانه لا اختلاف
فيه لا في الفاعل ولا في القابل قال الشارح تقرير الفرق على الاجمال ان للمقدار
والشكل الفلكي قابلا وفاعلا اما القابل فهو المادة التي عرض بسببها الكلية
والجزئية بحسب التجزية لان حصول الكلية والجزئية بحسب التجزية والقابل
للتجزية ليس الا المادة واما الفاعل فهو الصورة النوعية التي اوجبت حصول
المقدار والشكل وذلك السبب القابلي وهو المادة مانع عن تساوي جزء
الفلك وكله في المقدار والشكل لاستحالة ان يكون الجزء كالكل واما الامتداد المنفرد
عن المادة فلا يتصور فيه كل ولا جزء فلا يكون حكمه حكم الفلك فان قلت لو كانت
المادة مانعة من تساوي شكل الكل والجزء لامتنع ان يكون شكل الجزء مثل شكل الكل
وليس كذلك فان الافلاك الجزئية مثل الممثل والحامل والتدوير اجزاء الفلك و
اشكاله في الاشكال ومن ههنا ظهر ان قوله لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ظ
اذ لا استحالة في ان يكون الجزء كالكل في الشكل فنقول هذا السؤال ليس بوارد

ل
فيه الحل نظر لان قول الشارح المحقق [illegible] وذلك
السبب يجوز ان يكون اشارة الى الفاعل [illegible] ذلك
بيان [illegible] قول الشيخ وجب بالايجاب منسوب الى
وهو اشارة [illegible] لان الايجاب [illegible] قال الشارح
الى الفاعل فيما تقدم من العبارة [illegible] القابل
وذلك السبب [illegible] لكن [illegible] اشارة
البعيد [illegible] عرض بسببها الكلية اي بواسطة
الهيولى [illegible] والسبب ههنا ذات القابل [illegible]
يكون الكلام في قوله وذلك السبب اشارة [illegible]
وليس لذلك الحل ماخذ سوى [illegible]

لانه على سند المنع على ان المراد من الكلام منع المادة من ان يكون الجزء مثل الكل في المقدار والشكل جميعا لاستحالة ان يكون الجزء كالكل ما دام جزءا او كلا في المقدار والشكل فان قلت الكلام في الشكل فما الحاجة الى ذكر المقدار فنقول النقض كما يرد بشكل الفلك كذلك يرد بمقداره فان مقداره مقتضى طبيعته كما ان شكله كذلك فاراد ان ينبه على ان التساوي في فاعل المقدار ايضا لا يوجب التساوي فيه لوجود المادة وكان السائل قال يلزم على ما ذكر من الدليل تساوي جزء الفلك وكله في المقدار والشكل فاجاب بان المادة مانعة من تساويهما فيهما فان قلت المادة وان منعت عن تساوي الكل والجزء في مجموع المقدار والشكل الا انها ليست مانعة عن تساويهما في الشكل فنقول المادة وان لم تكن مانعة عن تساوي الشكلين لكنها مانعة عن وجوب التساوي ضرورة انا اذا فرضنا جزءا مضلعا لم يكن شكله مثل شكل الفلك وهذا القدر كاف في دفع النقض واما الجواب التفصيلي فهو ان الشكل حاصل للفلك لا عن هيولاه لامتناع ان يكون القابل فاعلا ولا عن صورتها الجسمية لاشتراكها بين الاجسام بل عن صورتها النوعية التي اوجبت تلك الجسمية المعينة بالمقدار المعين وهذا بالحقيقة تبيان استناد الشكل والمقدار الى الصورة النوعية من ماخذها فلما وجب لهيولى الفلك بالسبب المذكور وهو صورته النوعية المقدار المعين والشكل المعين وجب ان لا يكون للجزء المفروض من الفلك صورة الكل لانه جزء حاصل له بعد حصول صورة الكل وقد عبر عن الصورة النوعية بالقوة فيكون المراد بطبيعة الفلك اما ذات الصورة النوعية او المصدر الذاتي منها على اختلاف تفسير الطبيعة ثم ههنا نسختان النسخة الاولى ان يكون الكل فيكون صورة الكل الثانية اسم لا يكون ونظم الكلام ان لا يكون لما نفرض بعد ذلك جزءا ما للكل صورة الكل لكونه جزءا انما حصل بعد حصول صورة الكل فامتنع ان يكون صورته مثل صورة الكل في المقدار والشكل النسخة الثانية ان يحذف صورة الكل ثانيا ويضمر في لا يكون حتى يرجع الى ذلك تقديره لا يكون كذلك وهو مقدار الكل وشكله لما نفرض جزءا او يجعل ما للكل اسم لا يكون والاصح النسخة الاولى لانها ادل على المراد

والظ

والظهر وربما يقال كان للشارح نسخة مقروة على الشيخ ولعل ذلك كان في تلك النسخة كذلك فهذا الحال وهو اختلاف الكل والجزء في المقدار والشكل انما وقع للفلك في ثلثة امور عارض ومانع وسبب اما العارض فهو حصول الكلية والجزئية بحسب فرض التجزية واما المانع فهو حصول الجزء بعد حصول الكل واما السبب فهو مقارنة المادة فلما عرض الكلية والجزئية للفلك بسبب اشتماله على المادة وكان الجزء حادثا بعد تقدر الكل وتشكله منع ذلك ان تقدر الجزء بمقدار الكل ويتشكل بشكله فلا جرم اختلف الجزء والكل في المقدار والشكل وفيه نظر لان المانع ليست الا الجزئية حتى لو لم تحدث الجزء بعد الكل امتنع ايضا ان يكون الجزء كالكل في المقدار والشكل وقد صرح به الشارح في الوجه الاجمالي حيث حكم باستحالة كون الجزء كالكل ما دام جزءا ولو حدث جسم آخر غير الجزء لم يمتنع ان يكون مثل الكل في المقدار والشكل فقد بان ان ليس لتاخر الجزء دخل في المنع وحمل الامام العارض والمانع على الجزئية وقال المراد ان المقتضي لشكل الجزء شكل الكل قايم في جزء الفلك الا انه لم يوجد لعارض عرض له وهو كونه جزءا او صار مانعا عن ان يحصل له مثل شكل الكل وهذا العارض اعني كونه جزءا الذلك الكل بسبب المادة المقارنة لتلك الصورة المتجزية بها لكن كلمة الواو بين العارض والمانع تقتضي المغايرة بينهما وقول الشيخ ان لا يكون لما تفرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل يصرح بان حصول الجزء بعد حصول صورة الكل مانع والا لكان التعرض للبعدية في المقامين مستدركا لا طائل تحته فتفسير الشارح اوفق لكلام الشيخ الا ان السؤال وارد عليه [illegible] واما المقدار لو انفرد فقد بان ان اختلاف الكل والجزء مقدارا وشكلا انما عرض للفلك عن امور ثلثة وتلك الامور منفية في الطبيعة الامتدادية فانها لو انفردت عن المادة لم يتصور فيها الكلية والجزئية فكما امكن ان يقال في الفلك شكل الكل لجزئه فيما سبق عن فاعل هو الصورة النوعية بحسب قابل وهو المادة باعتبار انها محل للصورة الجسمية او الموضوع وهو جرم الفلك باعتبار انها محل للشكل

والمقدار ثم تبع ذلك ان خالفه الجزء فيهما لم يمكن ان يقال ههنا تحت الطبيعة الامتداد
في شكل الكل من صورة فاعلة بحسب مادة قابلة او موضوع قابل حتى تبع
ذلك مخالفة الجزء ايا فظهر الفرق وقال الامام معنى الكلام ههنا ان القدر
الذي ذكرناه في الفلك هو ان الشكل كان ممكن الوجود في نفسه وكانت القوة
السارية في الفلك موجبة له وكان الموضوع صالحا مستعدا لقبوله فلا جرم
حصل ذلك الشكل لكله وذلك يقتضي ان لا يحصل مثل ذلك الشكل للجزء الذي
يفرض بعد ذلك وهذا لا يمكن ان يذكر مثله في الجسمية القائمة لا في مادة فقد حمل
الامكان على امكان الشيء في نفسه والقوة على الصورة النوعية الفاعلة فيبقى
قوله من غيرها بلا معنى وكذا كلمة او بل الواجب ايراد الواو على مقتضى تفسيره
واما الشارح فقد حمل غيرها على الصورة الفاعلة والامكان والقوة على المادة
القابلة فشرحه انطبق على المتن قوله واعترض الفاضل الشارح اعلم ان
حاصل الفصل ان الامتداد لو اقتضى الشكل لذاته لزم تساوي الاجسام و
الكل والجزء من جسم واحد في الشكل لتساويهما في المقتضى فنقض بالفلك لان مقتضى
شكله هو الصورة النوعية والصورة النوعية للكل هي الصورة النوعية
للجزء مع ان شكله كري وشكل جزء اذا فرضنا فيه مثلثا او مربعا غير شكل
الكل فالمقتضى واحد مع اختلاف الآثار فاجيب بان اختلاف شكل الجزء و
الكل في الفلك لاختلاف ماديتهما والاعتراض عليه ان اختلاف الجزء والكل
لو كان بحسب اختلاف ماديتهما كان اختلاف المادتين بحسب اختلاف مواد
آخر وهلم جرا لكن الامام اطنب فيه وقال القول بان الاختلاف بالكلية والجزئية
لاجل المادة غير صحيح لان مادة جزء الصورة الفلكية اما ان يكون عين مادة
تلك الصورة او يكون جزءا من تلك المادة فان كان الاول كان تلك الصورة
وجزءها المتساويان في الماهية حالين في محل واحد فلم يكن احدى الصورتين
بان يكون كلا والاخرى بان يكون جزءا اولى من العكس فان قيل لما تقدم كل
الصورة حالا في المادة على جزءها كان كل الصورة اولى بالكلية من جزءها
لتقدمها وح يكون كل الصورة السابق اولى بالكلية من جزءها وان كان

ناشيا واحدا في محل واحد فنقول فالجسمية الموجودة بلا مادة لم لا يجوز ان يكون وجود
كلها سابقا على وجود جزئها وح يكون كل الصورة السابق اولى بالكلية
من جزءها وان كان ناشيا واحدا فامكن ان يختلف الجسمية المجردة بالكلية والجزئية
فان كان ذلك لمادة اخرى تسلسل والا لم يكن الاختلاف بالكلية والجزئية
موقوفا على كون الشيء في المادة فلا يلزم من عدم حلول الجسمية في المادة ان
لا تختلف بالكلية والجزئية والجواب ان الاشكال والصور تختلف بحسب
اختلاف المادة واما المادة فهي انما تختلف بذاتها كما ان التقدم والتأخر
يعرضان الزمانيات بواسطة الزمان وللزمان بحسب نفسه لا باعتبار
زمان آخر فكذلك الاختلاف بالكلية والجزئية انما يتوقف على المادة
في الماديات لا في مادة قوله تنبيه هذا الحاصل المطلوبان وضع المادة
تبع لوضع الصورة حتى ان الصورة ذات وضع بالذات والهيولى ذات
وضع بالعرض وذلك لان الصورة الجسمية لا ريب في انها متحيزة بالذات
فيكون ذات وضع بالذات لان معنى الوضع ههنا كونه مشارا اليه بانه
ههنا او هناك ولما كان الصورة الجسمية ههنا او هناك لذاتها كانت الاشارة
بانها ههنا او هناك تختصها ايضا بالذات لا بواسطة الهيولى واما الهيولى فهي
ذات وضع بالعرض وثانيا لانها لو كانت ذات وضع بالذات كانت
متحيزة بالذات لانها لو كانت مشارا اليها بالذات بانها هنا او هناك
تكون ايضا بالذات قطعا فيكون جسما بالضرورة ولاجل ان ملاحظة الصورة
كافية في التصديق بالمطلوبين سمى الفصل بالتنبيه والشيخ لم ينبه على المط الاول
ونبه على المط الثاني بتقسيم كانه كاف فيهما وهو ان الهيولى لو كانت ذات
وضع بالذات فاما ان تكون منقسمة في جميع الجهات فيكون في حد ذاتها
ذات حجم سار في جميع الجهات فيكون جسما وقد فرضت هيولى اما ان
لا تكون منقسمة في جهة من الجهات فيكون مقطعا للامتداد والاشارة نقطة او
انقسمت في جهة اخرى او لم تنقسم اصلا فلا يكون مشارا اليها بالذات
هف فالملازمة بين وضع الهيولى وجسميتها بينها بانتفاءها في جميع الجهات

واما نحن فقد بيناها بالتحيز بالذات فان قلت الدلالة منقوضة بالصورة
الجسمية فانها لو كان لها وضع في حد ذاتها لكانت اما منقسمة على الاطلاق
فيكون جسما لكنها جزء الجسم او غير منقسمة وهو ايضا ظاهر لما ذكر بعينه فنقول
المراد بالجسم ههنا ليس الا الصورة الجسمية الموسومة بالجوهر الذي يمكن ان
يفرض فيه ابعاد متقاطعة فليس الجسم في بادي النظر الا اياها وتبين من ذلك
انها هي التي تفيد تشخص الهيولى لانه لما كان وضعها من قبل الصورة كان
هذيتها منها لا محالة والوضع مقول بالاشتراك على معان احدها كون الشيء
يشار اليه اشارة حسية وهو المراد ههنا والثاني جزء المقولة وهو هيئة عارضة
للشيء بحسب نسبة اجزائه بعضها الى بعض والثالث المقولة وهو هيئة معلولة
للنسبتين نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة بعض اجزائه الى غيره فان قلت
الوضع باحد المعنيين الاولين من اي مقولة فنقول هذا السؤال انما يرد لو كان
من الموجودات الداخلة تحت جنس عال وهو غير معلوم قال الشارح ان
لما كان البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ان الهيولى لو انفكت
عن الصورة كانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان
اورد هذا الفصل لبيان بطلان القسم الاول لان الحكم المذكور في هذا الفصل هو ان
وضع الهيولى من قبل اقتران الصورة الجسمية والقول بان الهيولى المجردة ذات
وضع مناف وانما قلنا وضع الهيولى انما هو من الصورة لان الهيولى لا وضع لها
اذا كانت بالصورة فان الهيولى المجردة عن الصورة لو كان لها وضع في حد ذاتها
لكانت اما منقسمة في جميع الجهات فيكون جسما او تكون غير منقسمة فيكون بانفرادها
عن الصورة مقطع منتهى اشارة اي مقطعا ينتهي امتداد الاشارة عنده لان كل
مقطع اشارة فهو غير منقسم فان مقطع الاشارة لو انقسم الى جزئين مثلا كان مقطع
الاشارة بالحقيقة هو الجزء الاخير فما فرض مقطعا لا يكون مقطعا وهو خلف ولما
كان كل ذي وضع غير منقسم فهو مقطع اشارة لانه غير منقسم انعكست تلك
الموجبة الكلية الى ان كل غير منقسم فهو مقطع اشارة فثبت ان الهيولى ح
لم تنقسم في جهة الاشارة فان لم تنقسم في جهة اخرى فهي نقطة والا فان انقسمت

في جهتين فهي سطح والا فخط او نقول اذا كانت الهيولى غير منقسمة فاما ان يكون غير منقسمة
في سائر الجهات فهي النقطة او يكون غير منقسمة في جهتين فهي الخط او غير منقسمة في جهة
واحدة فهي السطح لكن ليس شيء من النقطة والخط والسطح بالهيولى لوجهين احدهما
ان النقطة والخط والسطح ان قامت بذواتها كانت منقسمة في جميع الجهات
لان يمينها مغاير لشمالها وقدامها مغاير لما وراءها وفوقها مغاير لما تحتها
فكانت منقسمة في جهة التي فرض عدم انقسامها فيها وان لم تقم بذواتها كانت
اعراضا والحامل لا بد وان يكون جوهرا والوجه الآخر ما ذكره في الشرح فاصلا
بين السطح والخط وبين النقطة وهو ظاهر ولقائل ان يقول المراد بذات الوضع
في ترديد البرهان ان كان ذات الوضع في ذاتها فلا نم الحصر لجواز ان يكون
الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون لها الوضع في نفسها ولا من الصورة
بل من شيء آخر وان كانت ذات الوضع على الاطلاق والدليل لم يدل
على بطلانه لانا لا نم ح انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات كان جسما
وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض
الجسمانية السارية والهيولى المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست
اجساما وبعبارة اخرى ما ذكرتم لا يدل الا على ان الهيولى المجردة لا وضع لها
في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون للهيولى المجردة وضع اصلا فان
انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع مطلقا لجواز ان يكون ذا
وضع بالغير ويمكن ان يجاب عنه بان الهيولى لو كانت ذات وضع بالغير
كان ذلك الغير اما جسمية او في جسمية لانه لا بد وان يكون ذا وضع بالذات
ضرورة اذ لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن ثمة ماله وضع في حد
ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا وح ان انقسم ذلك الغير في جميع الجهات
كانت جسمية والا كان نقطة او غيرها في جسمية فلا يكون الهيولى مجردة هف
فقد بان ان ما ذكره الشيخ كما دل على ان الهيولى المجردة لا يكون ذات وضع
بالذات دل على انها لا يكون ذات وضع مطلق واعلم ان قوله في حد نفسه
مقطع منتهى اشارة مستدرك على هذا التوجيه اذ يكفي ان يقال لو كانت

الهيولى ذات وضع غير منقسمة فاما ان لا يكون منقسمة البتة فهي النقطة او يكون منقسمة
في الخط او السطح ولا يجوز ان تكون الهيولى المجردة شيئا منها واما على ما وجهنا
فلا استدراك فانما يتبين منه ان لو انعكست الموجبة كنفسها وان من يتعذر
بحال فرض اشارة حسية اليه ولا يتجاوزه كما نعله الشارح فتلك المقدمة مستدركة
في البيان وايضا كلام الشيخ في الهيولى المفارقة للصورة ان وضعها من قبيل
اقتران صورة الجسمية والذي يلزم من توجيهها ليس الا ان الصورة اذا
انتفت عن الهيولى لا يكون ذات وضع لكن لا يلزم منه ان يكون وضع الهيولى
المقارنة من جهة الصورة فان من الجائز ان يكون وضع الهيولى صفة ذاتية
لها لكن حصول تلك الصفة منها يكون موقوفا على شرط وهو الصورة الجسمية
كما ان التحيز صفة ذاتية للصورة الجسمية مع توقفها على وجود الحيز وكذلك
الاحراق صفة ذاتية للنار مع ان حصولها من النار موقوف على مماسة
الخشب وعلى استعداده للاحراق وعلى ارتفاع المانع قوله يريد بيان
امتناع حلول الصورة اراد ان يبين امتناع حلول الصورة في الهيولى
المجردة عنها ولما كان من البين ان الشيء اذا لم يكن جسما يمتنع ان يصير جسما
سمى الفصل بالتنبيه وبه تبين القسم الثاني من البرهان على امتناع انفكاك
الهيولى عن الصورة لا يقال القسم الثاني من البرهان هو امتناع ان تكون
الهيولى المجردة عن الصورة غير ذات وضع وذلك غير لازم من امتناع
لحوق الصورة بالهيولى المجردة لجواز ان يكون للهيولى المجردة عن الصورة
الجسمية صورة نوعية مانعة عن قبول الصورة الجسمية وان كانت في نفسها
قابلة لها فلا يلحقها الصورة الجسمية ابدا لانا نجيب عنه بوجهين الاول
ان الهيولى التي فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر الى ذاتها ان لم تقبل
الصورة الجسمية لم تكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات وتسميتها بالهيولى
وان قبلت الصورة فلحوق الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم
منه محال لكن عروض الجسمية لها يستلزم المحال لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان
يستلزم ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع

بذاته لا بالنسبة الى الممتنع بالغير لانه يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان
استلزام عدم العقل عدم الواجب من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع
بوجود الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا يستلزم
محالا والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهيولى المجردة اذا نظر
اليها في حد ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة اياها
يلزم منه محال بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا لما لاحظنا
الاجسام واحوالها ادانا التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية هو
الهيولى ثم بحثنا عن ذلك الشيء هل يمكن ان يكون بدون الجسمية حتى يجوز ان كانت
مجردة ثم صارت جسما فبينا انها يستحيل ان يوجد بلا صورة فهي محتاجة
الى الصورة فقد علمنا ان كل جسم مشتمل على هيولى هي محتاجة الى الصورة وهذا
يدفع التوهم وقد اشار الشيخ في الشفاء اليه حيث بحث عن تقدم الصورة
على المادة في الوجود واما انه هل يوجد هيولى بدون صورة فذلك بحث اخر
لا يهمنا فيما نحن بصدده وتقرير البرهان ههنا ان الهيولى اذا كانت مجردة عن
الصورة غير ذات وضع فاذا الحقها الصورة فلا يخلو اما ان تصير ذات
وضع وهو محال لان المركب من الهيولى والصورة جسم وكل جسم في مكان فهو
قابل للاشارة الحسية بانه هنا او هناك واما ان تصير ذات وضع فح
اما ان تحصل في جميع المواضع او لا تحصل في شيء منها وهما باطلان بالضرورة
او تحصل في بعضها دون بعض فذلك البعض من المواضع اما ان لا يكون
اولى بها وهو محال والا لزم الترجيح بلا مرجح او يكون اولى بها فح اما ان
يكون الاولوية حاصلة لها قبل لحوق الصورة او بعد لحوقها وهما ايضا
محالان ولكل منهما نظير في الوجود فالشيخ اوردهما وفرق بينهما وبين
نظيريهما. فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة الحقتها هناك
المقصود من هذا الكلام امران احدهما بيان امتناع القسم الاول وهو
ان يكون اولوية حصول الهيولى في موضع معين حاصلة قبل لحوق الصورة
والاخر نظيره والذات منهما انما بان الاولى فهو ان الهيولى قبل حصول الجسمية

لا تعلق لها بذلك الحيز المعين اصلا فحصولها في ذلك الحيز لا يكون لاجل ان الهيولى
كانت في ذلك الحيز اذ الهيولى لم تكن هناك ولا في موضع آخر وفيه نظر
لان غاية ما في هذا ان لا يكون ان الهيولى لا تحصل في ذلك الحيز لاجل انها كانت
في ذلك الحيز لكن لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء المسبب مطلقا فلم لا
يجوز ان تحصل الهيولى في ذلك الحيز المعين لسبب آخر وان لم يكن حصولها
فيه بسبب انها كانت حاصلة فيه والاولى ان يقال في بيان الامتناع ان
الهيولى قبل حلول الجسمية لما كانت مجردة عن الوضع والموضع كانت نسبتها
الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا يكون شي منها اولى بها واما المثال
فهو ان يحصل للهيولى صورة بعد ما كانت متصورة بصورة فهي نظيرة الهيولى
المجردة في لحوق الصورة مع حصولها في موضع معين والفرق بينهما ان حصولها
في موضع معين للوضع السابق الواجب والعارض اما الواجب فكما ان الجزء
من الهواء اذا انقلبت الى الماء وهو في مكانه الطبيعي فقد حصل بعد لحوق الصورة
المائية في ذلك المكان المعين لان الصورة الهوائية السابقة كانت توجب
حصوله فيه واما العارض فحصول الهيولى في المثالين في موضع معين انما هو لان
لها بذلك الموضع سابقة على حدوث الصورة واما الهيولى فيما نحن فيه
فهي مجردة بحسب الفرض عن الوضع السابق ... وليس يمكن ايضا في
هذا الكلام ايضا منقوض لان احدهما بيان امتناع القسم الثاني وهو ان حصول
اولية الموضع بعد لحوق الصورة الثاني الفرق بينه وبين نظيره اما الاول فلان
الصورة الجسمية نسبتها الى ساير المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى
نسبتها ايضا على السوية فيكون الهيولى الجسمية نسبتها الى ساير المواضع على
السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل سبب ان الصورة
الجسمية لا تعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان يقارنها صورة نوعية
في تلك الحال تعين لها موضعا اجاب بان الكلام في المواضع والاوضاع
الجزئية كمواضع اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في
موضع جزئي على وضع جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا

الا ان الهيولى الجسمية تكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها
في بعضها قلنا اقيد هذا القسم بالاوضاع الجزئية التي لاجزاء كل واحد وههنا
سؤال وهو ان يقال لم جاز ان يقارن للهيولى صورة نوعية تخصصها باحد
الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان يقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال
يخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي واما النظير فهو المثال الاول من المثالين المذكورين
في القسم الاول فان الجزء من الهواء اذا فسد الى الماء في مكان الهواء فلا بد ان
ينتقل الى مكان الماء ولا ينتقل الى اي جزء من اجزاء مكان الماء بل الى اقرب
الاجزاء الى موضعه الاول وذلك لا يكون الا بحسب الوضع السابق بخلاف الهيولى
المجردة فانه لا وضع لها في السابق وفي قوله مقصد الموضع الطبيعي للماء مسامحة
لان القصد يستلزم الشعور اللهم الا اذا اثبت الشعور للطبايع وقوله انما
لم يقصد اي جزء اتفق لفظ انما لا معنى لها وههنا واعلم ان كلام الشيخ في
القسمين لا يدل على بيان امتناعهما والواجب ان لا يحمل الا على الفرق
بين النظيرين وبين القسمين واما بيان امتناعهما فلما كان ظاهرا من الفرض المذكور
تركه فان من الظاهر ان الهيولى اذا فرضت مجردة عن الوضع والموضع تكون
نسبتها الى جميع المواضع والمظاهر على السوية فلا تحصل في موضع معين فكانه
قال لو فرضنا هيولى غير ذات وضع ثم لحقتها الصورة فلا بد ان تصير ذات
وضع مخصوص وتحصل في موضع مخصوص لكنه ممتنع لان نسبة الهيولى المجردة على
جميع المواضع على السوية فلا يمكن ان يقال هناك اولوية قبل لحوق الصورة او
بعده كما في نظيرتها لانها مجردة بحسب الفرض قوله واعلم ان فايدة ايراد
النظيرين كان سائلا يقول المعلل اذا قسم كلامه في الدليل الى اقسام هي محالة
عنده فلا يتوجه منه الا بيان استحالتها واما ايراد نظيرها والفرق فكيف
يتوجه مع ان ثبوت مدعاه لا يتوقف عليه اجاب بان فايدة ايراد
النظيرين سد باب المعارضة وكلام الشيخ ههنا بالحقيقة جواب للمعارضة
المقدرة فانه لما قيل ان الهيولى المجردة لو لحقتها الصورة لم يكن بد من ان
تحصل في موضع معين مع ان نسبتها الى جميع المواضع على السواء وقع

الممكن ان يعارض بان الجزء الهيولي اذا فسد الى الماء حاصل في بعض الامكنة
الهوائية في المثال الاول او في بعض الامكنة المائية في المثال الثاني مع ان
نسبته الى جميعها على السوية فاجاب بانه انما يحصل في ذلك المكان
المعين لانه كان هناك وهو الوضع السابق ثم لو عورض ثانيا بان ذلك
الجزء اذا فسد الى الماء ينتقل الى بعض امكنة الماء مع تساوي نسبته اليها
وانه ما كان هناك اجاب بانه ان لم يكن هناك انه كان ثمه وهناك اقرب
المواضع اليه فلهذا احصل فيه وهو ايضا وضع سابق والهيولي مجردة
عن سائر الاوضاع فقد انسد ابواب المعارضة كلها واطلاق اسم المعارضة
لين يحث ولعله لم يفرق بين النقض والمعارضة لان كلا منهما مانع عن
ترتب المدلول على الدليل والا فكيف توجه على طريق المعارضة
وكيف ذكر الفرق في جوابها وقد يلوح من كلام الفاضل
الشارح الامام اورد النقض بان الجسم العنصري نسبته الى جميع الصور
النوعية واحدة لجواز تصوره بانه صورة كانت مع ان احدى الصور
حاصلة له دائما فلم لا يجوز ان يكون الهيولي نسبتها الى جميع المواضع
بالسوية مع انه تحصل في احدها اجاب بانا لا نم ان نسبة الجسم العنصري
الى جميع الصور النوعية واحدة بل انما يحصل لصورة نوعية اذا كانت
اولى به وهذه الاولوية انما حصلت بحسب صورة اخرى سابقة وهلم جرا
وهذا النقض آخر ليس في الكتاب الا ان قوله وقد يلوح من كلام الامام
انه اول الاشكالين فيه ما فيه لانه لم يورد هذا النقض الا من نفسه من
غير تعلق بالكتاب ثم قال ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الهيولي
المجردة موصوفة بصفات متعاقبة معدة لحصولها بعد التجسم في حيز معين
كما جاز ان يتصور بصور متعاقبة مقتضية لتخصصها بصور معينة اجاب
الشارح بان الهيولي مع تلك الصفات ان تخصصت بوضع معين فهي
غير مجردة والا يكون نسبتها الى جميع الاوضاع على السواء وهذا موقوف
على ان معد الوضع لا يكون الا وضعا وقد منعه الامام فليس بممتنع ان

بان

ان يقال تلك الصفات لا يخصص الهيولي بموضع الا انها تعدها لوضع معين حتى اذا
انتهى السلسلة الى الصفة الاخيرة تم استعدادها للوضع المعين فخصص
بالوضع المعين والحاصل ان السؤال ان اورد بطريق الاجمال امكن دفعه بالفرق
وان اورد بطريق النقض التفصيلي لم يندفع اصلا ويحتمل ان يكون
الوجه في ذكر الحدس هو ان الثابت بالبرهان ان لا شيء من الهيولي المجردة
تقارنها الصورة بالضرورة وهي لا يدل بالذات على المط وهو لا شيء من هيولي
الاجسام مجردة عن الصورة بل على ان كل هيولي مجردة ليست مقترنة بالصورة
بالضرورة وينعكس بعكس النقيض الى ان كل هيولي مقترنة بالصورة ليست مجردة
بالضرورة وينضم الى قولنا كل هيولي الاجسام هيولي مقترنة بالصورة فينتج كل
هيولي الاجسام ليست مجردة بالضرورة ويلزمه لا شيء من هيولي الاجسام
مجردة عن الصورة بالضرورة ولو قال هي لا يدل عليه بل بواسطة عكسها وهو
لا شيء من الهيولي المقترنة بالصورة مجردة بالضرورة والمقدمة الاخرى
فانهما ينتجان المسألة المطلوبة كان احسن واخصر وهي التي يختلف
بها الاجسام انواعا لا شك ان الاجسام مختلفة بالحقائق وانا نعلم بالضرورة
ان حقيقة الماء مغايرة لحقيقة النار لكنك قد علمت انها متحدة في الجسمية فيكون
اختلافها انما هو بامور وراء الجسمية وهي الصورة النوعية وهي مبادي الآثار
المختلفة المختصة بنوع نوع انما يحصل الاجسام ويتنوع بها حتى ان كل جسم فهو مركب
في الخارج من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية هي مبدأ فصله وانما اورد
قد لان الهيولي لا يقارن جميع الصور بل يقارن واحدة منها ولا يقارن واحدة
منها دائما بل في وقت دون وقت فافاد بقد جزئية الحكم ليعلم ان الهيولي
لا يقارن كل الصور وان امتنع انفكاكها عن كل الصور اولى ومن الناس من تعجب
ان يفهم من قد ان الهيولي انما يقارن بعض الصور اذ على تقدير افادة قد جزئية
الحكم لجزئية الحكم انما هو يكون بجزئية افراد الموضوع لا بجزئية افراد المتعلق
الخ وكيف ولا بد من ان يكون امر مع صورة قد ثبت ان في الجسم
جسمية وهيولي ففيه امر ثالث وهو الصورة النوعية لان الاجسام مختلف

انظار من عبارة الشارح اذ بدل المعدول هو سلب
السلب الناشئ لحمله تركيب بالضرورة الاخرى
واستنتج السالبة والحاصل واحد

ان كل هيولي الاجسام هيولي مقترنة بالصورة
ولا شيء من الهيولي المقترنة بالصورة بمجردة
بالضرورة

لعل كونه احسن من حيث ان الثابت
بالبرهان هو السالبة لا الموجبة المعدولة
التي ذكرها فيحتاج الى اعتبار السلب في المحمول

بحسب آثارها فمبدأ الآثار ليس هو الجسمية لاشتراكها ولا الهيولى لانها قابلة
فلا يكون فاعله فتعين ان يكون امرا آخر وهو الصورة النوعية فان قلت اذا
كان المراد ان للآثار التي من الاجسام مبدأ فلا وجه لتخصيص تلك الآثار بسهولة
قبول الاشكال وعسره وامتناعه فتوطئة فنقول لما كان المدعى ان الهيولى
لا تخلو عن الصورة النوعية وانما تبين ذلك لو كانت لا تخلو عن الآثار حتى لو
وجد جسم لا يكون له اثر لم يتبين ذلك فاورد تلك الاعراض لان الاجسام لا تخلو
عنها فصح انها لا تخلو عن مباديها بخلاف الآثار الأخر مثل احراق النار وترطيب
الماء الى غير ذلك وانما قال الهيولى لا تخلو عن صورة ولم يقل الاجسام لا تخلو عنها
اشارة الى التلازم بين الهيولى والصورة النوعية كما بين الهيولى والصورة
الجسمية هذا هو كلام الشيخ وزاد الشارح في البرهان اقساما وتقريرها ان
الاجسام تختلف بالآثار فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها فلا بد ان يكون
لها مباد فمباديها اما ان يكون هي الجسمية او الهيولى او امر آخر والاولان
باطلان كما ذكرنا فهي امور مغايرة لهما فاما ان يكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا
بط لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السوية ولا تختلف آثاره في الاجسام
واما ان يكون مقارنة لها وهي اما ان يكون متعلقة بالهيولى او لا يكون والثاني بط
لان تلك الآثار انفعالية والانفعال لا يكون الا في الهيولى فتعين ان يكون متعلقة
بالهيولى فاما ان يكون اعراضا او صورا والاول بط لان تنوع الاجسام وتحصلها
يتوقف عليها اذ الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة نوعا نوعا و
تلك الامور مبادي تلك الآثار والاجسام انما تنوعت وتحصلت باعتبار تلك
المبادي فهي منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان يتوقف تحصيل الجواهر على
الاعراض فاذن هي جواهر وهي الصور النوعية لا يقال لا نم ان نسبة المفارق الى
سائر الاجسام على السواء ولم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية بالقياس
الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى ان لكل نوع مبدأ
مفارقا يستند اليه آثاره وفرق بينه وبين النفس بانها تتألم وتتلذذ بحسب
احوال الآلات بخلافه بل منهم من اسند الآثار الى الفاعل المختار وح لم يكن

هو اثبات ان لها مبادي في الاجسام سلمناه لكن لا يلزم منه ان لا يصدر عن
المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام فيه لانها استعدادات
مختلفة بحسبها تصدر من المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة
الفائضة عليها لانا نقول نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما يصدر من الاجسام
فبين ان الاحراق ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم
يكن في الاجسام الا الهيولى والصورة الجسمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام
فلا بد ان يكون فيها شيء هو مبدأ لتلك الآثار وح نقول هذا التقسيم مستدرك
لان الكلام في آثار الاجسام فكيف نردد بين آثار الاجسام وآثار المفارق
وكذا بيان انها متعلقة بالهيولى لانه يمكن بان يقال الامور المقارنة للاجسام
اما اعراض او صور والاول بط فتعين ان يكون صورا وهو المط فان قلت ان
المط ان الهيولى لا تخلو عن صور فلو لم تكن متعلقة بالهيولى لم يتبين المط فنقول
تعلق الصور بالهيولى دليل على سكنا انها الهيولى لا بالعكس ثم لم لا يجوز ان يكون
تلك المبادي اعراضا قوله لان تحصيل الاجسام يتوقف عليها وح ان يتوقف
تحصيل الجواهر على الاعراض قلنا بعد التنزل عن توقف تحصيل الاجسام عليها
لا نم ان حصول الجوهر يستحيل ان يتوقف على العرض بل يستحيل ان يتوقف
على العرض القائم به واما على العرض القائم لشيء آخر فهو ممنوع فان السرير
مثلا جوهر وجسم وحصوله يتوقف على الهيئة الاجتماعية القائمة باجزائه
ثم لم يلزم منه جوهرية تلك المبادي ان يكون صورا وانما يلزم لو كانت
حالة في الهيولى ولم يتبين بعد والحق ان اثبات الجوهرية هيهنا ايضا مستدرك
فان حال الصورة النوعية مع الهيولى كحال الهيولى مع الصورة الجسمية فكما
ان في اثبات الهيولى ثلث مقامات احدها ان في الجسم شيئا غير الجسمية
هو الباقي مع الانفصال وثانيها ان ذلك الشيء محل للجسمية وثالثها انه متقوم
بالحال حتى يكون هيولى والحال صورة فكذلك في اثبات الصورة النوعية المقامات
الثلثة اولها ان في الجسم وراء الجسمية والهيولى شيئا آخر هو مبدأ الآثار واللوازم
وثانيها انه حال في الهيولى وثالثها انه متقوم للمحل لكن ظهر من دليل اثبات الهيولى

المقام الاول لان ما ثبوتها فواضح واما حلول الجسمية فيها فلما تبين من تناهي المتصلة عنه
والمنفصلة ولا معنى للحلول الا الاختصاص الناعت واما دليل اثبات الصورة النوعية
فلم يظهر منه الا المقام الاول والقوم لم يتعرضوا لاثبات المقام الثاني كان ذلك
عندهم ظاهر واما المقام الثالث في الصورتين فانما يظهر من كيفية التلازم فان البحث
عن كيفية التلازم ليس مخصوصا بالصورة الجسمية بل شامل لها وللصورة النوعية
كما ستعرف فقد ظهر ان المطلوب في هذا المقام يحصل بمجرد ما ذكره الشيخ من غير حاجة
الى زيادة مقدمة وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص او وضع خاص
وهذا دليل ثان على وجود الصورة النوعية في الاجسام وتقريره ان الاجسام تختلف
في استحقاق المكان والوضع اذ لا بد لكل جسم من مكان خاص كما لغير الفلك المحيط
او وضع خاص كما للفلك المحيط وذلك ليس للجسمية العامة المشتركة فيكون للامر الزائد
عليها وهو الصورة النوعية ولما اثبت الشيخ الصورة النوعية من وجهين في دليل
منع اختلاف الاجسام في الكيف وفي دليل اخر من اختلافها في الاين فقد اسند
الكيف والاين الى الصورة النوعية والامر الواحد لا يقتضي اشياء متعددة
بجهة واحدة والصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة
الجهات يقتضي كل جهة ما يناسبها واليه اشار بقوله الصورة تختلف باعتبار
آثارها فليس معناه ان الصورة النوعية مختلفة بحسب الذات حتى تكون المقتضي
للكيف صورة نوعية والمقتضي للاين صورة اخرى بل معناه ان الصورة النوعية
امر واحد يقتضي الكيفيات الخاصة بجهة مناسبة للكيف ويقتضي الاينيات من
حيثية مناسبة للاين ويقتضي سائر الآثار بجهة مناسبة لها فاعلم ان الدليل
لم يدل الا على ان الآثار مبدأ في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد
فلا دلالة عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد
وتحقق كونها متغايرة لتلك الاعراض الاعراض مغايرة للصورة النوعية لان
استحقاق الاعراض غير حصول الاعراض وغير استحقاق الاعراض جهة الصورة
ويوضح ذلك بقاء الصور وزوال الاعراض في بعض الاجسام ولقائل ان يقول
لما ثبت ان الاعراض مستندة الى مباديها هي الصور النوعية ومن البين الواضح

المغايرة

المغايرة بين المبادي والآثار فاي حاجة الى تحقيق هذه المغايرة وايضاحها
الجواب انه اراد المغايرة بين الاعراض والصور مطلقا بل اراد الفرق بينهما
في استناد الاعراض الى مباد في الاجسام هي الصورة النوعية وعدم استناد
الصور الى مباديها في الاجسام صور اخرى وذلك لان الصور الاعراض ربما
يزول مع ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان الماء اذا زالت برودته
بملاقاة النار فالسبب المقتضي للبرودة باق وهو الذي يعيد البرودة الى الماء
عند زوال المسخن فلولا ان في الماء سببا للبرودة محفوظ الذات لما عادت
برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا يعود عند زوال المزيل كالماء
اذا صار هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض لا يعود بطبعه ماء قوله
والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاجسام كما اختلف في الآثار والاعراض
كذلك تختلف في الصور النوعية فلو كان اختلاف الآثار والكيفيات لاختلاف
الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور النوعية لصورة اخرى ويلزم
التسلسل ثم اورد على نفسه سؤالا تقريره مسبوق بمقدمة وهي انك ستعرف ان
الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدلالة انقلاب العنصر عنصرا فمادتها انما
تتصور بصورة لانها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول
قبول الصورة اللاحقة واما الاجسام الفلكية فموادها مختلفة اذا تمهد هذا
التصوير فللقائل ان يقول اختلاف الصور النوعية في العنصريات بحسب اختلاف
استعدادات في مادتها المشتركة حاصلة لها عند حصول الصورة السابقة واما
اختلافها في الفلكيات فبحسب اختلاف موادها فان كل مادة فيها لا تقبل الا الصورة
الحاصلة لها فاجاب بانه لم لا يجوز ان يكون اختلاف الكيفيات والآثار
في الاجسام بحسب اختلاف الاستعدادات والمواد من غير توسط الصور
النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف
بكيفياتها موصوفة بكيفية اخرى سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة
وفي الفلكيات لان مادة كل فلك لا تقبل الا كيفيتها الحاصلة لها وجواب
الشارح من وجهين احدهما انه ثبت ان الاجسام وآثارها اعراضها مبادي

موجودة في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى
الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون ثالث حتى يلزم التس لجواز استناد تلك المبادي
الى المفارقات وامتناع استناد آثار الاجسام الى المفارق واليه اشار
بقوله ما مر من مغايرة الاعراض لمباديها في استنادها الى مبادي في الاجسام
وعدم استناد المبادي الى مبادي اخرى في الاجسام على ما بيناه وهذا جواب عن
اصل السؤال والوجه الثاني ان اختلاف الكيفيات والآثار لا يجوز ان يكون
للاستعدادات والمواد لما بين ان لآثار الاجسام وصفاتها مباد متنوع
الاجسام ويتصف بساير الاحوال المذكورة من كونها مغايرة للاجسام وكونها
موادها وكونها متعلقة بالمواد ولا شك ان الاستعدادات والمواد ليس
كذلك اما الاستعدادات فلزم لها عند حصول الكيفيات والآثار
فهي يمتنع ان يكون متنوعة للاجسام واما المواد فلان من تلك الاحوال
المذكورة كونها ليست بمواد ثم ان سميت تلك المبادي بالكيفيات
او باسم آخر فلا مضايقة في الاسماء بعد ظهور المعاني فقوله الا انه ينبغي ان يثبت
لها تحصيل الاجسام اشارة الى الاستدلال على انها ليست باستعدادات
وقوله قصد ور الاعراض المذكورة الى الاستدلال على انها ليست بمواد لان
المادة لا تكون فاعلة وهذا جواب عن السؤال الثاني وهو لا يتوقف من
الاحوال المذكورة الا على انها غير المادة فلعله هو المراد من قوله وساير الاحوال
المذكورة والا لزم الاستدلال لزيادة في الكلام من غير توقف المرام عليه
فان قلت الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال قد ثبت ان للكيفيات مباد
والاستعدادات والمراد يمتنع ان لا يكون مبادي فباقي الكلام مستدرك
فنقول تعين الطريق غير لازم وجبت سلك هذا الطريق في الجواب الاول
سلك طريقا آخر في الجواب الثاني ولا ارتياب في ان تعدد الطرق ادخل
في اثبات المط وعندي ان هذا السؤال غير وارد على ما ذكره الشيخ وسبق
توجيهه لان كلامه في مبادي الاعراض والآثار لا في اختلاف الاجسام فيها
واختصاصها بها فاذا قيل للاجسام آثار وصفات وهي ممكنة فلا بد ان

يكون

يكون لها مبادي لم يتوجه ان يقال لو كان اختلاف الآثار لاختلاف المبادي
لكان اختلاف المبادي لمبادي اخرى فان البحث لم يقع في اختلاف
الآثار بل في نفسها ولا يلزم من استناد الآثار الى المبادي استناد اختلافها
الى اختلاف المبادي لجواز اتحاد المبدا او اختلاف الاثر بحسب اختلاف
القابل نعم لو وجه الكلام كما وجه الامام بان قال الاجسام تختلف في الكيفيات
لانها اما ان تقبل التشكل والالتيام والانفكاك بسهولة او تقبلها بعسر او
لا تقبلها اصلا فاختصاص اقسام الاجسام ببعض الكيفيات والاحكام
ليست للجسمية المشتركة ولا للفاعل المباين بل لاجل الصور النوعية ورد عليه
بان الاجسام كما تختلف في تلك الكيفيات تختلف في الصور النوعية
فان وجب ان يكون اختصاصها بتلك الصفات الصور نوعية وجب
ان يكون اختصاصها بالصور النوعية لصور اخرى ولا مدفع لهذا السؤال
على ذلك التوجيه لكنه ليس بمنطبق على المتن فان الشيخ اثبت الصور مبادي
الكيفيات حيث قال اما مع صورة توجب قبول الانفكاك الخ فليس في
ذلك سبب اختلاف الكيفيات بل سبب تلك الكيفيات ثم قال الامام
ولئن وقعت المساعدة على اثبات امر زايد على الصورة الجسمية والمادة في
الجسم لكن لم قلتم بانه لا بد من اثبات ذلك في كل جسم فان الاجسام اما عنصرية
او فلكية اما الفلك فلا يمكن القطع بان عدم قبوله للكيفيات المختلفة لاجل صورة
وذلك لان الكيفية لازمة للفلك فلو كانت الصورة موجودة فيه فاما ان
يكون لازمة لجسمية الفلك او لا يكون والثاني مح اذ مبدا اللازم يمتنع ان
يكون ممكن الزوال وان كانت لازمة فلزومها اما لنفس الجسمية او لما يكون
حالا فيها او لما يكون محلا او لما يكون حالا ولا محلا والاول بط لان الجسمية
ان كانت مشتركة فيما بين الاجسام يلزم ان يكون الصورة الفلكية مشتركا
فيما بين الاجسام وانه مح وان لم تكن الجسمية امرا مشتركا فيه فقد سقط اصل
الحجة والثاني بط ايضا لان الحال في الجسمية ان لم يكن حالا لازما امتنع لزوم
الصورة الفلكية نسبته وان كان لازما عاد التقسيم المذكور فيه ويلزم

اللهم والرابع ايضا باطل لان ذلك الشيء اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما
ولا جسمانيا والاولان باطلان بالتقسيم الذي مضى حتى لو كان لزومها للجسم او لجسماني
لكان اما للجسمية او للحال فيها او لمحلها او لغير الحال والمحل وكذا الثالث لان
النسبة الى جسمية الفلك كنسبة الى جسمية غيره فليس بان يفيد اللزوم للفلك
اولى بان يفيده لغيره وايضا لجاز ان يكون لزوم الصورة للمفارق فليجز
ان يكون لزوم الكيفية له بلا واسطة الصورة ولما بطلت الاقسام الثلثة
من اصل التقسيم بقي ان يكون لزوم الصورة لمادة الفلك فيكون لزوم الكيفية لمادة
الفلك من غير توسط الصورة فان قلت هذا الاعتراض غير موجه لانه لو كان
منع مقدمة من مقدمات الدليل فما هذا التقسيم ولو كان معارضة فالمعارض
معلل فكيف يقول لم لا يجوز فالجواب مسبوق بمقدمة وهي ان المعلل اذا
اورد الدليل فالسائل ان سلم جميع مقدمات الدليل او لا يسلم جميعها ولا
ان عدم تسليم جميع المقدمات لا يكون الا لمنع مقدمة من تلك المقدمات
وهو اما منع مقدمة على التعيين وهو النقض التفصيلي او المناقضة واما منع مقدمة
لا على التعيين وهو النقض الاجمالي وان سلم جميع مقدمات الدليل فاما ان يورد
دليلا على نفي ما ادعاه المعلل او لم يورد فان لم يورد دليلا على نفي ما ادعاه
حصل الالزام وان اورد دليلا على نفي ما ادعاه فهو معارضة ثم النقض و
المعارضة كما ياتيان في الدليل ياتيان ايضا في مقدمات الدليل وح يكون
بالنسبة الى الدليل نقضا تفصيليا على سبيل الاجمال ومناقضة على سبيل المعارضة
فقد بان ان الاعتراض لم يتوجه على الدليل الا اذا كان احد المنوع الثلثة
وقد يقال المعارضة انما يتوجه اذا كان الدليل ظني الدلالة حتى يجوز ان
يتحقق الدليل دون المدلول ولو كان قطعي الدلالة وقد سلم الدليل فلا بد ان يسلم
المدلول لامتناع وجود الملزوم بدون اللازم وهذا ليس بشيء لان المعارضة
لو قامت وتمت دلت على ان في مقدمات دليل المدعي مقدمة كاذبة
فهي في القطعيات كالنقض وترتيب المنوع ان يقدم النقض على المناقضة و
هما على المعارضة اذا ثبت هذا التصوير فنقول ذلك الاعتراض نقض اجمالي

وتقريره ان الدليل على اثبات الصورة في الفلك ليس بتام لان احد الامرين
لازم وهو اما وجود المحالات او انتفاء مقدمة من المقدمات والاول باطل
فتعين منع مقدمة من المقدمات وقد ظهر ان لا معنى للنقض الاجمالي الا منع
مقدمة لا على التعيين واما العناصر فذهب ان احدى صفيتها ومما هو له قبول
الاشكال وصعوبته من قبل الصورة النوعية لكن الاخرى يجوز ان لا يحتاج اليها
وانما يحتاج لو كانت وجودية وسوغ اجاب الشارح بان الصورة النوعية
ليست لازمة لجسمية الفلك لانها لو كانت لازمة لكانت اما لازمة للجسمية
المطلقة او لازمة للجسمية المختصة بالفلك والاول باطل لان الجسمية مشتركة
فلو كانت الصورة النوعية لازمة لها كانت مشتركة بين الاجسام وح
والثاني ايضا باطل لان خصوصية الجسمية ونوعيتها انما هي بالصورة النوعية
فهي ليست لازمة لها بل مستلزمة مستتبعة اياها وح يسقط النتيجة المذكورة
لابتنائها على لزوم الصورة النوعية للفلك واذا قلنا ملزوم الجسمية لصورة
الفلك لم يتات تلك النتيجة لان لزوم الجسمية لصورة الفلك انما هو لنفس
صورته لا لشيء آخر واما استناد الصورة الى المادة فغير معقول لان القابل
لا يكون فاعلا ولعله يورد هذا الكلام معارضة في مقدمات النقض والا
لم يتوجه اصلا وفيه نظر لانا نقول بتب ان الصور النوعية سبب الاختصاص
الجسمية الفلكية لا ينافي ذلك كونها لازمة للجسمية المختصة غاية ما في الباب
انهما يكونان متلازمين وكيف لا يكون لازمة وهي ممتنع الانفكاك عن
الجسمية المختصة والممتنع الانفكاك عن الشيء لازم له وايضا مقدمة النقض
ليست لزوم الصورة للفلك مطلقا بل على تقدير وجود الصورة فيه فان
اراد بقوله الصورة النوعية ليست لازمة للفلك على تقدير كونها موجودة
في الفلك فهي لا ينافي لزوم الصورة وعدمه معا على ذلك التقدير وانما لم يجز
لو لم يكن محالا وهو اول المسئلة وان اراد انها ليست لازمة للفلك
مطلقا فهو ايضا لا ينافي الملازمة بين لزوم الصورة ووجودها في الفلك
اذ انتفاء اللازم لا يستلزم كذب الملازمة على انه مما يويد كلام الامام حتى

يمكن ان يقال لو كانت الصورة موجودة في الفلك لكانت لازمة لجسمية الفلك
لما سبق واللازم منتف كما ذكر الشارح لكنه ح يكون معارضة والسؤال
واردان على قوله اسناد الصورة الى المادة غير معقول كما لا يخفى فقد ظهر ان كلام
الشارح في هذا المقام خارج عن التوجيه والحق في الجواب ان لزوم الصورة
النوعية للفلك لذاتها فان اللزوم ربما يستند الى اللازم كما يستند الى
ذات الملزوم والى غيرهما وح يختار من الشقة ان اللزوم كما لا يكون حالا في الجسمية
ولا محالا لها ولا جسما ولا جسمانيا وهو ليس بمفارق فلا محذور ومن ههنا تبين
ان مراده من سقوط الشقة لو كان سقوط نفس الشقة على ما هو الظاهر من كلامه
فهو بين البطلان فمن البين ان يتجه ان يقال لو كان لزوم الجسمية لصورة الفلك
كان هذا اللزوم اما للجسمية او للحال فيها او للمحل او لغيرهما فان هذا ترديد
في اللازم كما ان ذلك ترديد في الملزوم ولو كان المراد ان الكلام في الاقسام
لا يتم لجواز ان يكون لزوم الجسمية للصورة لنفسها فهو ليس بفارق بين لزومين
لوروده على لزوم الصورة للجسمية كما يرد على لزوم الجسمية للصورة ثم قال الامام
مسلّم ان الحجة التي ذكرتموها يدل على ان في الاجسام امورا موجودة هي اسباب
لهذه الاحكام لكن لم قلتم ان فيها صورا اخرى ومبادي الاحكام لا يجب ان
يكون صورا لجواز ان يكون اعراضا فلا بد من الدلالة على ان تلك الامور اسباب
بوجود الاجسام حتى يثبت كونها صورا وهذه مناقضة والشارح لم يوردها
لانه في الدليل اثبت كونها صورا ثم قال وانا الى الآن ما رايت احدا منهم
يشتغل باقامة البرهان على ذلك وغفل البحث عن كيفية التلازم
فان نتيجته هي ان الصورة علة للهيولى في الوجود والمراد بالصورة هناك
ما سواهم من الصورة الجسمية والصورة النوعية ولقد احسن حيث قدم
النقض بوجهين ثم اورد المناقضة ثم المعارضة بوجهين اوليهما ان هذه
الصور محتاجة الى الجسمية لانها اما ان يكون حالة في الجسم او في الهيولى بشرط
حلول الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن صورا
لانها لا يكون مقومة للجسمية ح وجوابه سلمنا ان هذه الصور ليست مقومة

للجسمية لكن لا يلزم منه ان لا يكون صورا اذ ليس من شرط الصورة ان يكون
مقومة للجسمية بل شرطها ان تقوم الهيولى وسياتي بيان انها مقومة للهيولى من غير
دور فقد اعترف الشارح بهذا الكلام ان تقوم الهيولى بالصورة فيعلم من بحث
التلازم فلا حاجة الى اثبات جوهريتها ههنا فتامله ليس يكفي ايضا وجود الحامل
حتى يتعين الصورة الجرمانية بهذا الفصل لا يتحقق الا بعد تقديم مقدمة وهي ان الطبيعة
النوعية اذا حصلت في العقل لم يمتنع حملها على كثيرين والشخص اذا حصل
في العقل امتنع من حمله على كثيرين فلو لم يكن في الشخص امر زايد على الطبيعة النوعية
لم يختلفا من هذا الوجه وذلك الامر الزايد هو التشخص والتعين وقد عرفوه بانه
صفة تمنع وقوع الشركة في موصوفها فثبت ان الشخص مركب في العقل من الطبيعة
النوعية والتشخص وهل هو كذلك في الخارج او لا حتى ان في الخارج موجودين
احدهما الطبيعة النوعية والآخر التشخص او ليس في الخارج الا امر واحد الذات
والوجود اذا حصل في العقل تعدد كحال النوع مع الجنس فان في النوع امرا زايدا
على الطبيعة الجنسية اعني الفصل وهما متحدان في الخارج بالذات والوجود
وقد سبقت الاشارة الى ان هذا هو الحق لكن الاشبه بكلام القوم انه زايد
على الطبيعة النوعية في الخارج ثم ان تعين النوع اما ان يكون معلولا للماهية او
لا يكون فان كان معلولا للماهية كواجب الوجود انحصر نوعه في شخصه وان
لم يكن فاما ان يكون الفاعل كافيا في افاضته واما ان لا يكون فان كفى كالعقل
كان ايضا نوعه منحصرا في شخصه فانهم يقولون العقول انواع متباينة منحصرة في
في اشخاص وان لم يكن بل لا بد من القابل فاما ان يتحد القابل فنوعه ايضا منحصر
في الشخص كالفلك فان له مادة واحدة لا ينفصل او يتعدد القابل فيتعدد التعينات
بحسب تعدد المواد وهذه هي قاعدة ومن قاعدتهم ان تعدد الطبيعة النوعية
بحسب المادة لانه لولا المادة لكان الفاعل كافيا في افاضته فلا بد ان يكون
نوعه منحصرا في شخص وقد فرضنا فيه التعدد هف واذا تقرر هذا فنقول كلام
الشارح انه قد ثبت ان الجسمية ليست قائمة بذاتها بل هي في الحامل وثبت
انها غير منفكة عن التناهي والشكل محتاجة فيها اليها فقد ثبت انها في وجودها

وتشخصها یحتاج الی الحامل فاراد ان یبین ان الحامل لا یکفی فی تشخصها بل لا بد من
اشیاء اخری وذلک ان الاجسام العنصریة تختلف فی الاقدار والاشکال
فلو کانت الهیولی کافیة فیها کانت الاقدار والاشکال متشابهة لاشتراک
الهیولی فی الاجسام العنصریة ولا یلزم منه تشابه الکل والجزء فان الکلیة والجزئیة
انما هما بالمادة لا بالمقدار فجاز ان یکون الاجسام مختلفة بالکلیة والجزئیة
ویکون مع ذلک متشابهة فی المقدار اذ المقدار عارض والتشابه فی العارض
لا یستلزم التشابه فی المعروض وهذا الکلام یشتمل علی ثلثة ابحاث البحث
الاول فی احتیاج الصورة الجسمیة فی تشخصها الی الهیولی وهذه المسئلة مستفادة
من القاعدة المذکورة وهی ان تعدد الطبیعة النوعیة بحسب المادة الا انها
لم تبین بعد فبینها ههنا بوجه آخر وقد اشار الشیخ الیه فیما سبق وفیه نظر
فان من الثابت بالبرهان لیس الا ان الصورة محتاجة الی الهیولی فی تناهیها
وتشکلها فمن این یلزم انها محتاجة فی تشخصها الیها واحتیاج العوارض الی شیء
لا یستلزم احتیاج المعروض الیه والبحث الثانی ان الهیولی لا تکفی فی تشخص الصورة
وما ذکره لا یدل الا علی انها غیر کافیة فی تعین المقدار والشکل ولا یلزم منه
انها لا تکفی فی تعین الصورة فمن الجائز انها تکفی فی تعین الصورة ولا تکفی فی تعین
الشکل والمقدار حتی تکون الصورة متشابهة مع اختلاف المقادیر والاشکال
ویمکن ان یتقصی عن البحث بان یقال لا معنی لاحتیاج الصورة فی تشخصها الی الهیولی
الا احتیاجها فی کونها معروضة للعوارض الخارجیة الی الهیولی وانما تعرف فیما
سیأتی علی ما نحقق ذلک واما ان تشابه الکل والجزء غیر لازم ففاسد لان اعظم
الکل من لوازمه وانتفاء اللازم یستلزم لانتفاء الملزوم والحق ان اللازم
لیس هو التشابه فان التشابه یستدعی التعدد ولو کانت هیولی العناصر
کافیة فی تعین الصورة ولم یوجد من الصورة الا شخص واحد وکذا من المقدار و
الشکل لما تقرر ان هیولی العناصر شخص واحد والبحث الثالث فی العلل الاخری
التی اشار الیها بقوله الی معینات واحوال متفقة من الخارج حملها الامام
علی المعدات فان اختلاف الصورة الجسمیة واختلاف المقادیر والاشکال

فی الاجسام

فی الاجسام العنصریة المشترکة فی المادة لیس الا بحسب اختلاف الاستعدادات
واختلاف تلک الاستعدادات بحسب اختلاف استعدادات اخری حتی
ان کل سابق سواء کان صورة او مقدارا او شکلا فهو معد للاحق وجعل هذا
الکلام جوابا لسؤالین وتقریر جوابه عن السؤال الاول انا لا نسلم ان لزوم المقدار
والشکل لو کان للحامل لزم استواء اجسام العنصریة فی المقدار والشکل
وانما یلزم لو کان لزوم المقدار والشکل بمجرد الهیولی ولیس کذلک بل للمقادیر
والاشکال السابقة معدة وعن السؤال الثانی لانا لا نسلم انه لو کان الاختصاص
بکل کیفیة لاجل صورة کان الاختصاص بکل صورة لصورة اخری بل الصور السابقة
معدة فقوله فیما نقله الشارح ان اسباب الاختلافات اشارة الی جواب
السؤال الاول ای الاختلافات فی المقدار والشکل وقوله والاختصاصات
اشارة الی جواب السؤال الثانی ای الاختصاصات فی الصورة النوعیة
وعلی هذا لا حاجة للامام الی اثبات المعدات فان سند المنع لا یلزم اثباته
واما الشارح فقد حمل العلل الاخری علی العلل الفاعلیة لتشخص الصورة فان
المادة علة قابلة ولا بد مع ذلک العلة القابلة العلة الی علة فاعلة لاقتران المعینات
بالمشخصات فان اجزاء العناصر اذ دهتها متصلة بالمادة الکلیة واذا انفصلت
عنها حصل لها کمیة مخصوصة وکیفیة مخصوصة وشکل مخصوص فهذه الاعراض
الخارجیة المکتنفة بها هی المشخصات کما اذا اخذنا ماء من البحر فلا شک ان ذلک
الماء لا یتعین فی الخارج الا اذا حصل له انقطاع من البحر وکمیة وهیئة مخصوصة
وفسر الاحوال المتفقة من خارج بالامور الاتفاقیة التی یتجدد وجودها فان علل
الاشخاص من حیث انها اشخاص لا بد ان یشتمل علی امور لا یوجد الا مرة
واحدة فانها لو وجدت مرتین یلزم وجود التشخص الواحد مرتین وانه مح
ثم ذکر ان المراد بالمعینات والاحوال الاتفاقیة العلل الفاعلیة لتشخص الصور
وهی القوی السماویة والاحوال الارضیة التی هی الصور السابقة والتغیرات
الطبیعیة والقواسر الخارجیة وفیه نظر لان القوی السماویة تأثیراتها وآثارها
غیر ثابتة ولا شک ان تشخص الصورة امر ثابت وغیر الثابت یمتنع ان یکون

علة فاعلة للثابت وكذا القول في التغيرات الطبيعية من الاحوال الارضية واما
الصور السابقة فهي لا تجامع تشخص الصورة اللاحقة فكيف تكون علة فاعلة له وكذا
القواسر الخارجية كما في فصل بعض العضو منه فان القسر على الفصل انما يعد حصول الثاني
من المبدا وايضا قد فسر المعينات اولا بالمشخصات وليس من العلل المذكورة
ههنا مشخصات وقد فسر المعينات ههنا بما ليس بمعينات ويمكن ان يجاب عن
الاول بان المراد من العلل الفاعلية معدات للصورة الشخصية فان العلل
المعدة معدودة في جانب العلة الفاعلية والفاعل تقتضي تشخص الصورة او
المقدار في القابل لمعدات وعن الثاني بانه وان لم يذكر المشخصات في التفسير
الثاني الا انها مرادة فيه وانما لم يذكر تعويلا على ما سبق والحاصل المتعلم الذكي
في حاصل كلامه ان الهيولى غير كافية في تشخص الصورة بل لا بد فيه معها من مشخصات
ومعدات لكن الشيخ وصف العلل بانها تحدد بها ما يجب من القدر و
الشكل ولا شك ان المشخصات لا تحدد القدر والشكل فان الشيء لا يحدد نفسه
وايضا لما كان حاصل كلام الشيخ ان الصورة يحتاج في تناهيها وتشكلها
وبمقدارها الى الهيولى وهي لا تكفي في هذه العوارض بل يحتاج الى امور اخرى وكيف
لا وهل من الامور الاخرى من العوارض وكان الامام انما اقتصر على المعدات لاجل
هذه الدقيقة وربما يختلج في الخاطر ان المعينات تصحيف المعينات من الاعانة
فان المعدات معينات للفاعل على الافاضة قوله كون كل سابق علة معدة
للاحق سر عظيم بهذه القاعدة وان لم يلزم الامام اثباتها فيما قبل حيث جعلها
سند المنع الا انه لما جعلها السند وجب عليه ان يثبتها ههنا فقد اخل بالواجب
واما الذي ذكره الشارح من ان المادة علة قابلة فلا بد معها من العلة الفاعلة
فهو لا يتم لما تبين من ان مراده من العلة الفاعلية العلة المعدة فنقول كل حادث
لا بد له من علة تامة لا يجوز ان يكون بجميع اجزائها قديمة سواء كان ذلك
الحادث صورة او عرضا مقدارا او شكلا او غيرهما والا لزم قدم الحادث
لاستحالة تخلف المعلول عن العلة التامة بالضرورة فلا بد ان يكون شيء
من اجزائها حادثا وذلك الحادث يحتاج ايضا الى علة تامة غير قديمة

بجميع اجزائها وهي الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لا سبيل الى الثاني
لما ستعرفه فتعين ان يكون قبل حادث حادث لا الى بداية ومن الظاهر
ان تلك الحوادث كلما يخرج شيء فشيء من العدم الى الوجود ويقرب
المعلول الى تاثير العلة حتى اذا وصلت سلسلة الحوادث الى المعلول يوجد
ولا معنى للاعداد الا هذا القدر ثم ان هذا القرب والبعد سابق لا يكون
في العدم فلا بد ان يكون في شيء موجود له تعلق بالمعلول وهو المادة والقرب
والبعد بحسب اختلاف استعداداتها فاذن ثبت ان كل حادث سابق
معد للاحق في قابل فان قلت السابق المعد اما ان يتوقف عليه اللاحق او لا
فان لم يتوقف عليه لم يكن معدا له والا فعند انتفاء السابق لم يوجد اللاحق
قطعا فنقول للمعد عدمان عدم سابق ازلي وعدم لاحق ابدي والمعلول
يتوقف على عدم اللاحق فلا يوجد المعلول الا اذا وجد السابق وانعدم
والاسرار التي تقتضيها القاعدة السرية فمنها ان ليس للحوادث بداية
زمانية لانه لما كان كل حادث مسبوقا بحادث آخر فلا زمان الا ويوجد
فيه حادث وههنا شيء وهو ان الذي يقتضي هذا السر ليس هو اعداد كل سابق
بل مسبوقية كل حادث بآخر فالصواب ان جعلت السر العظيم فيترتب
عليه هذا السر وغيره ومنها انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية
اما انه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها فهو لازم من القاعدة لان الحوادث
الغير المتناهية اذا كانت متسابقة لم يوجد الا في ازمنة متسابقة غير متناهية
والزمان مقدار الحركة فيكون في الوجود زمان مستمر وحركة مستمرة لا الى
بداية واما انها لا نهاية لها فغير لازم من القاعدة وانما يلزم منها لو لزم
ان بعد كل حادث حادثا لا الى نهاية كما لزم ان قبل كل حادث حادثا لا
الى بداية لكنه مبرهن عليه فان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته
التامة المركبة من الوجود والعدم ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع
الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود ايضا لا يكون الا بارتفاع وجود آخر
وهكذا ويترتب العدمان الى غير النهاية ليستلزم ترتب الوجودات الى غير

النهاية وهو التسلسل فتعين ان لايكون ارتفاع الحادث الاباو ارتفاع عدم وليس عدما لاحقا لامتناع العود وهو عدم ابدى فلابد ان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم الازلى لايكون الا بوجود حادث آخر فاذن لابد ان يكون بعد كل حادث حادث آخر لا الى نهاية فقد استفدنا من البحث عن وجود الحادث وعلته الحكم الاول ومن البحث عن عدم الحادث وعلته الحكم الثانى هذا بيان ماذكره الامام واما ماقاله الشارح فظ ونحن نقول ومن الاسرار ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثابتات والمتغيرات لانه لما ثبت ان حدوث الحوادث لايكون الا بحسب استعدادات متسابقة والاستعدادات المتسابقة لايكون الا فى زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى بداية ثبت استناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لولم يوجد لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازليا ابديا لان المبدأ الاول لما كان دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود من الموجود الا وهو معلول المبدأ الاول بالذات او معلول معلوله فيكون جميع الاشياء موجود دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية ابتدأ عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فهى من حيث استمرارها ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها تصير سببا للحوادث لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل الاوضاع تختلف استعدادات القوابل فيحدث الحوادث فهى واسطة بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادى الدائمة الى الحوادث ولما ترقت سلسلة الحوادث الى المبادى الدائمة واعلم ان الهيولى مفتقرة فى ان يتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة لايخفى على من تامل هذه الفصول ان المقصود منها كون الصورة جزء من علة الهيولى والشارحان بنيا الكلام فيه على التلازم منهما والشيخ ايضا اشار اليه فى الشفاء ولو ثبت ان الهيولى مفتقرة فى وجودها الى الصورة وانها ليست علة مستقلة حصل المقصود بمجردها من المقدمتين فلا حاجة الى اثبات التلازم اصلا وايضا نقول الشيخ اذ يكون لا الهيولى تجرد عن

الصورة الخ مستدرك لانه لوحذف من البين تم الكلام بدونه فانه لما تقرر علية الصورة كفى قسمة علتيها الى الاقسام الاربعة والصواب ان يقال الكلام فى هذه الفصول لايختص بالصورة الجسمية بل شامل للصورة النوعية لكن البيان بطريقين احدهما خاص للصورة الجسمية والآخر عام لهما اما الطريق الخاص فهو انا اذا نظرنا الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها بالفعل غير مجسمة واما اذا نظرنا الى ذات الجسمية فربما يجوز العقل ان يكون قائمة بذاتها فانه لامعنى لها الا امتداد سار فى سائر الجهات والامتداد السارى فى سائر الجهات لايلزم ان يكون قائما بغيره نعم لما احتاج عوارضه من امكان الانفصال ولزوم المقادير والاشكال وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى محتاجة الى الصورة فى الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى فى الوجود بل فى العوارض المشخصة وسيثبت الشيخ ان الصورة ليست علة مستقلة للهيولى ويشير بقوله وههنا سر آخر الى تمام الدلالة بذلك فى الصورة الجسمية اذ الثابت ليس الا احتياج الهيولى الى الصورة الجسمية واما الى الصورة النوعية فليس يثبت غاية مافى الباب ان الهيولى ملازمة لها لكن الشيخ فى الشفاء كرر الاشارة فى هذا الفصل الى الفصل بين ما يتقوم به الشئ وبين مايلازمه فقد بان ان قوله الهيولى مفتقرة مقدمة فى الطريق الخاص ولاجل انه سيشير الى اتمامه اقتصر عليها ههنا ثم اورد الطريق العام والفاء فى قوله فانا ليس للتسبيب بل لمجرد التعقيب وهو مبنى على التلازم فقال الامام لما تلازمتا فهما ينقسم الى اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة يكون اما علة مطلقة للهيولى او جزء علة او لا علة ولا جزء علة بل آلة او واسطة فالاقسام ستة واقول اما ان يريد بالعلة المطلقة العلة التامة او العلة الفاعلية فان اراد العلة التامة فالصورة اذا كانت محتاجا اليها انحصر فى انها علة تامة او جزء علة لان مايحتاج اليه الشئ اما جميع مايحتاج اليه او بعضه فلا ثالث لهما وان كان المراد العلة الفاعلية فلا حصر لان مالايكون علة ما علة مطلقة ولا جزء منها لايلزم ان يكون آلة او واسطة فلا يندفع

هذا الا بعبارة وهي ان يقال المراد بالعلة التامة وبجزء العلة ما لا يكون واسطة
وآلة فكانه قال الصورة اما علة تامة اذ لا فاعل لكن علة تامة فاما ان يكون واسطة
او آلة او لا يكون فان لم يكن فهي جزء العلة وعلى هذا لو قدم قسم الآلة والواسطة
على جزء العلة لكان اولى على انه زاد في الاقسام قسم احتياج الصورة وهي غير مذكور
في المتن ولا مراد لقوله فيما بعد ولا بد من امثال هذا ان يكون على احد القسمين
الباقيين فلو كان ذلك القسم مرادا لكان الباقي اقساما ثلثة واما قولنا انما لم يذكر
لان مورد التقسيم هو ان الهيولى مفتقرة في وجودها الى مقارنة الصورة
لا يحتمل هذا القسم ففاسد لان القضية المذكورة ليست مورد التقسيم على ما ظهر و
العجب انه ذهب ههنا الى ان ليس لهذا القسم احتمال وفيما سبق اشارة بتعقيب الصورة
بابطال هذا القسم واذ لا احتمال له فاي حاجة الى ابطاله واما الشارح فقد قدم
على التقسيم مقدمة وهي ان التلازم بين الشيئين انما يكون لو كان احدهما علة
موجبة للآخر او كانا معلولي علة موجبة بحيث يقتضي تلك العلة تعلقا لكل واحد منهما
بالآخر كما سيأتي في المتضايفين والعلة الموجبة هي التي يجب بها وجود المعلول
فلولا ايجاب العلة على احد الوجهين لكن انفراد احدهما عن الآخر فلا تلازم بينهما
وانما قال يمكن فرض احدهما لجواز تعلق احدهما بالآخر على تقدير ابقاء شمول
التعلق وقوله ولا معلولا زيادة لا فائدة فيه لانه اذا لم يكن احدهما علة للآخر
لم يكن احدهما معلولا وتفصيل هذا الكلام ان يقال اذا كان شيئان احدهما علة
موجبة للآخر يكون بينهما تلازم لانه لما كانت علة امتنع انفكاكها عن المعلول
ولما كانت موجبة يمتنع انفكاك المعلول عنها فالملزوم يتحقق من الطرفين واذا
لم يكن احدهما علة موجبة بل كانا معلولين فاستنادهما الى العلة مطلقا لا يكفي
في التلازم بينهما والا لكانت الموجودات باسرها متلازمة لكونها معلولة
لواجب الوجود واستنادها الى العلة الموجبة ايضا غير كاف في التلازم
والا لكانت المعلولات القديمة متلازمة لان واجب الوجود علة موجبة
موجبة لها لانا لا نعني بالعلة الموجبة الا ما يمتنع تخلف المعلول عنها والمعلولات
القديمة يمتنع انفكاكها عن واجب الوجود فلا بد مع ذلك من اقتضاء تلك العلة الموجبة

تعلق كل واحد منهما بالآخر وتعلق كل واحد منهما يجب ان يكون دائما فانه لو لم
يتحقق التعلق في بعض الاوقات صح انفراد احدهما عن الآخر في ذلك الوقت
فلا يكون بينهما تلازم فقد اعتبر في المتلازمين الذين لم يكن احدهما علة موجبة
للآخر خمسة امور احدها ان يكونا معلولي علة والثاني ان يكون تلك العلة موجبة
والثالث ان يكون لكل واحد منهما تعلق بالآخر والرابع ان يكون ذلك التعلق
تقتضيه تلك العلة الموجبة والخامس دوام ذلك التعلق وعندي ان دوام
تعلق كل واحد منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لامتناع انفكاك كل منهما عن
الآخر ح فلا حاجة اذن الى اعتبار الامور الثلثة الباقية والتلازم غير دال عليها
فان قلت اذا لم يكن احد المتلازمين علة موجبة للآخر لم يكن علة اصلا فانه لو كان
احدهما علة للآخر مطلقا لم يكن احدهما واجب الوجود فيكونان ممكني الوجود و
جميع الممكنات تنتهي الى واجب الوجود فيكونان معلولي علة ثالثة بالضرورة
مسلم ان المتلازمين يكونان ح معلولي علة ثالثة لكن الكلام في ان التلازم
يقتضي ذلك وكون كليهما معلولي علة ثالثة في نفس الامر لا يستلزم ان يكون
مقتضى للتلازم وان سلمنا ان التلازم يقتضيه لكن من اين يلزم ان يكون
تلك العلة موجبة وهي التي اقتضت دوام تعلق كل منهما بالآخر ولم لا يجوز ان
يكون تعلق كل منهما بالآخر بحسب ماهيته على وجه لا يلزم الدور كما سيأتي
وسؤال آخر لما اعتبرت العلة الموجبة فمعلولاها يكونان متلازمين كيف اتفق لانه
كلما تحقق كل واحد من المعلولين تحققت العلة وكلما تحققت العلة تحقق المعلول
الآخر وكلما تحقق كل واحد من المعلولين تحقق المعلول الآخر وبعبارة اخرى
كل واحد من المعلولين ملزوم العلة وهي ملزوم للمعلول الآخر وكل واحد منهما
ملزوم الآخر ويمكن ان يجاب عنه بان العلة اذا صدر عنه شيئان لا يكون
صدورهما من جهة واحدة بل من جهتين وكل واحد من المعلولين لا يستلزم العلة
الا من جهة مصدريته والعلة لا يستلزم المعلول الآخر الا من جهة اخرى فلا
يتكرر الوسط ثم قال لما ثبت التلازم بين الصورة والهيولى فاما ان يكون
احدهما علة للاخرى او لا يكون فان كان احدهما علة تنقسم بالقسمة العقلية الى

الصورة والهيولى لكن الشيخ حذف قسم الهيولى لان التلازم تقتضي العلة الموجبة
والهيولى يستحيل ان يكون علة موجبة للصورة اما اولا فلان الهيولى قابلة و
القابل من حيث انها قابل لا يجب به وجود المعلول واما ثانيا فلان القابل
لا يكون فاعلا اصلا وكان الاول مستندا من اعتبار الايجاب والثاني
من العلية وانما قال في الاول من حيث انه قابل والثاني بوجه من الوجوه
لان القابل لا يجب وجود المقبول بمجرده واما مع الغير فيجوز ان يجب بل
الصورة لم يجب في الواقع الا بمجموع الامرين الفاعل والقابل واما من جهة
الفعل فالقابل لا يكون فاعلا لا باستقلال ولا مع الغير فبقي ان يكون العلة هي
الصورة ويجيء فيه الاقسام الثلثة التي ذكرها الامام وان لم يكن احدهما علة
للاخرى فاما ان يكون معلولي علة واحدة رابطة او لا يكون كذلك فان لم
يكونا معلولي علة واحدة تقتضي الارتباط بينهما فلا يكون بينهما تلازم واليه
اشار بقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن
الهيولى وهذا هو الذي ظنه الجمهور انه يجوز تحقق التلازم بين شيئين لا يكون
احدهما علة للاخر ولا ارتباط بينهما عن ثالث كما في المتضائفين ونبه الشيخ على
فساد هذا الوهم بقوله بل يكون بسبب ما خارج عنهما فانه انما اعتبر السبب
الخارج ليفيد الارتباط بينهما فتعين ان يكونا معلولي علة رابطة فتلك العلة اما
ان تقيم كلا منهما مع الاخر او بالاخر وللبحث في هذا الكلام مقامات احدها
في قوله لا يجوز ان يكون الهيولى علة موجبة لامتناع ان يكون الفاعل قابلا
فان العلة الموجبة هي التي يمتنع تخلف المعلول عنها فاما ان يعتبر فيها الايجاد
كما اعتبر فيها الايجاب او لم يعتبر فان اعتبر فيها الايجاد فاذا لم يكن احد
الشيئين علة موجبة للاخر ولا مستندين الى علة موجبة رابطة لم يلزم امكان
انفراد احدهما عن الاخر لجواز ان يكون احدهما علة موجبة للاخر غير فاعلة
ويمتنع تخلف احدهما عن الاخر للايجاب وايضا لم تنحصر علية الصورة الى
الاقسام المذكورة ضرورة ان الالة ليست فاعلة ولم ينحصر القسم الثاني في
القسمين لجواز ان تقيم العلة الثالثة احدهما بالاخر وان كان مطلق العلة لا يلزم

ان يكون الهيولى على تقدير عليتها موجبة لجواز ان يكون مناط التلازم علة اخرى
وان لم يعتبر فيها الايجاد لم يلزم ان يكون الهيولى فاعلة على تقدير كونها علة
موجبة وثانيها في قسمة علية الصورة الى الاقسام الثلثة فانه لما جعل الالة مباينة
للواسطة كان القسمة الى اربعة اقسام ووجهها ان الصورة على تقدير عليتها
اما ان لم يحتج الهيولى الى شيء غيرها وهي العلة المطلقة او يحتاج فاما ان يكون
علة قريبة وهي الواسطة او لا يكون فان كان تاثير العلة القريبة بتوسطها فهي
الالة والا فهي الشريكة وقد عبر الشيخ عن العلة التامة بالعلة المطلقة الاولية
فان العلة المطلقة هي التي يكفي في وجود المعلول انفرادها من غير حاجة الى ضميمة
والعلة التامة كذلك والاولوية هي العلة بلا واسطة والعلة التامة كذلك
واما قوله مطلقا عن غير شركة فهو وان كان تكرار الاطلاق العلة الا انه حسن
لانه في مقابلة الشريكة وكذا قوله مطلقا في الالة والواسطة يعني بدون
شركة في تلك المرتبة وانما ذكر هذه الاقسام لان الصورة اذا كانت علة
للهيولى احتمل من طريق البحث ان يقال انها علة تامة لامتناع تخلف الهيولى
عنها امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان يقال انها علة قريبة للهيولى
اي علة فاعلة لها بالذات من غير واسطة واحتمل ان يكون الة بين العلة القريبة
والهيولى لكن عليتها للهيولى ليست بحسب هذه الجهات بل من جهة اخرى
وهي انها شريكة للعلة التي هي علة القريبة فوجب ان يبين ان الصورة لما لم تكن
علة تامة لا يجوز ان يكون علة فاعلية مطلقة ولا الة بين الفاعل والهيولى بل
شيء اخر يقيم به الهيولى وهو الشريكة والا لكان الاقتصار على انه اذا لم يكن علة
تامة فهي جزء علة كافيا وثالثها في ان القسم الثاني وهو ان لا يكون احدهما
للاخرى حصره الشيخ فيما يكون بسبب رابطة فانه لما بين الشيخ ان المتلازمين
اذا لم يكن احدهما علة للاخر لا بد ان يكون بسبب رابطة وحصر الرابطة في
قسمين واحالها جميعا فخرج من ذلك ان المتلازمين لا يجوز ان يكون احدهما
علة فلا يكون من المتلازمين ما يكونان معلولي علة رابطة وجوابه ان يقال
المتلازمان لا بد ان يتعلق كل واحد منهما بالاخر فلا يخلو اما ان يكون تعلقهما في الكمالات

او في الوجود فان كان تعلقهما بحسب الماهية فهما المتضايفان وان كان بحسب الوجود
وجب ان يكون احدهما علة للآخر والا لزم ان يكونا معلولي سبب يتم كلا منهما
بالآخر او مع الآخر وهما محالان ولما كان من الظاهر البين ان تعلق الهيولى
بالصورة ليس بحسب التضايف لان تعقل كل منهما ليس مع تعقل الآخر تعين
ان يكون في الوجود وان يكون احدهما علة للآخر فلهذا اقتصر عليه الشيخ هذا هو
المطابق لما في الشفاء وسنكرر عليك فان قلت الجسم موجود في الخارج وهو مركب
عن اجزاء ثلثة الصورة الجسمية والنوعية والهيولى فهو مستلزم لكل واحد من
اجزائها وكل واحد من اجزائها مستلزم له فبينه وبين كل واحد من اجزائه تلازم
وليس احدهما علة موجبة للآخر وكذلك كل واحد من اجزائه ملازم للآخر والصورة
الجسمية ملازمة للصورة النوعية ضرورة كونها ملزومة للهيولى وهي ملزومة
للصورة النوعية فبينهما تلازم وليس احدهما علة موجبة للآخر فنقول لم لا يكون
احدهما علة موجبة للاخرى لو اعتبر في العلة الموجبة كونها علة فاعلية وليس
كذلك فلما كانت علة للاخرى وتلازم لها كانت علة موجبة بالضرورة
يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك اي المراد من مقارنة الصورة المقارنة
فان الهيولى تفتقر الى الصورة المقارنة لا الى مقارنة الصورة وقد قال الامام
والظاهر ان مراد الشيخ ذلك لا غير فاما احتمال ان المراد من قيامها بالفعل تشخصها
فهو فاسد والا لكان اخراجا لهذه المقدمة عن مقام البحث فان المطلوب ان الصور
شريكة لفاعل الهيولى ولا دخل لهذه المقدمة فيه قطعا وبهذه القضية تفتقر
الى حجة تقرير السؤال ان الثابت فيما سبق هو التلازم بين الهيولى والصورة
ولا يلزم منه افتقار الهيولى الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يكون لاحدهما
افتقار الى الآخر كما في المتضايفين ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجب
ان يكون الافتقار من جانب الصورة فقيل قوله بل يكونا متضايفين ليس كما ذكره
الامام فان الذي ذكره كالمتضايفين ولعله هو المراد وجوابه بانه سنبين ان
لاحد المتضايفين تاثيرا في الآخر فقيل عليه انه كلام على سند المنع وهو غير موجه
ان اعتراض الامام بالحقيقة مناقضة ونقض بالمتضايفين لكن المناقضة مندفعة

بما سبق من ان المتلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي علة رابطة
فلا بد ان يكون لاحدهما الى الآخر افتقار فلم يبق من الاعتراض الا النقض فاجاب
عنه ههنا وفيه نظر سيجيء والحق في الجواب ان تلك القضية ليست مبنية
على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان توجد بالفعل بدون الصورة
وقد اشار اليه الشيخ في الشفاء حيث قال معنا ان يكون الهيولى اقدم ذاتا من
الصورة معناه ليس بناء على ان ذاته لا يمكن ان يوجد الا ملتزما بالمقارنة الصورة
بل على ان ذاته يستحيل وجودها ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين
فرق والفرق بين الآلة والواسطة جعل الامام الواسطة اعم من
الآلة والشارح جعلها مباينة لها وقول الشيخ يدل على ذلك فان ايراد كلمة
العناد بين الاعم والاخص مستهجن فكان الآلة مباينة للعلة المطلقة كذلك
الواسطة تكون مباينة للآلة او يكون لا الهيولى تجرد عن الصورة
الامام لما ربع القسمة وقال اذا ثبت التلازم فاما ان يكون الهيولى محتاجة
الى الصورة او بالعكس او يكون كل منهما محتاجا الى الآخر او مستغنيا عنه
جعل قوله فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية الخ اشارة الى
القسم الاول وزعم ان القسم الثاني محذوف لما ذكرناه وحمل قوله على بالآخر
على القسم الثالث وهو الاحتياج من الجانبين وقوله مع الآخر على القسم الاخير
وهو الاستغناء من الجانبين واعترض الشارح بانه لو كان المراد ذلك لكان
تعرضه للسبب الخارج لا فائدة فيه فكان الواجب ان يقول بل يقوم كل واحد
منهما مع الآخر اوبه فقوله بل بسبب آخر يتم كل منهما لا حاجة اليه وهذا الايراد
وارد على الشيخ لان ما استدل به على استحالة قيام احدهما بالآخر ومعه ايضا يلزم
المنافاة بين مورد القسمة وهو التلازم وبين احد اقسامه لان الاستغناء من الجانبين
ينافي التلازم وهذا وارد على الشارح في مقامين احدهما ان قوله يتم كلا منهما بالآخر
لا شك ان معناه احتياج كل منهما الى الآخر لكان بإزاء السببية ولا معنى لمقارنة كل
منهما مع الآخر الا استغناء كل منهما عن الآخر لانه في مقابلة بإزاء السببية والا
فلا فائدة من تصويره والثاني ان المراد بالسبب ان كان المراد مطلق السبب

على ما هو الظاهر لم يكن قوله بل بسبب خارج بينهما على فساد توهم الجمهور وان كان
المراد السبب الرابط على ما حمله عليه فاقامة كل واحد منهما مع الآخر منافية له
اذ معناه ان لا ارتباط بينهما والحق ان القسمة تطلق بالاشتراك على ضم قيد قيد
مع الطبيعة الكلية وعلى معنى الانفصال والانقسام لا يجوز ان يتنافى مورد القسمة
في الاولى لا في الثانية والقسمة المستعملة في البرهان ليس بالمعنى الاول بل
بالمعنى الثاني ولا اختلاف فيه بل اكثر البراهين مشتمل على ذلك واما قوله بل الاظهر
ما ذكره فلان صريح كلام الشيخ ان احد القسمين ان يوجد سبب ثالث لها مع استغناء
كل واحد منهما عن الآخر وثانيهما ان يوجد السبب مع احتياج كل منهما الى الآخر و
القسمان اللذان ذكرهما الامام وهما الاستغناء والاحتياج مطلقا اعم مما يدل
عليه كلام الشيخ فهو تفسير للاخص بالاعم بخلاف تفسير الشارح بهذا وجوه وفيه
اعتراف بان معنى مع الآخر هو الاستغناء من الجانبين وتقرير الشك الاول
للامام انه لا يلزم من ان لا يكون احدهما علة للاخرى ان يكونا معلولي علة ثالثة
وانما يلزم لو لم يجز وجود واجبين اما لو جاز ان يكونا معلولين او يكونا معلولين
لكن يكون كل منهما معلولا لعلة واجبة وقد اشار الى جواب هذا الشك بقوله
وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان على امتناع وجود واجبين فانه اذا امتنع
ذلك وجب ان يكون احدهما من الهيولى والصورة ممكن الوجود ولما فرض ان
ليس احدهما علة لاخرى كان الآخر ايضا ممكنا واذا ارتقينا في العلل فلا بد ان
ينتهي الى واجب الوجود فيكونا معلولي علة ثالثة وقد اشار الشيخ في الشفاء
الى هذه الدلالة وقد سبق منا ايماء اليها فيما سبق واجاب الشارح بان هذا
هو الذي ظنه الجمهور من ان المتلازمين يمكن ان لا يكون احدهما علة للآخر ولا
معلولي علة ثالثة وقد مرت اشارة الى فساده من ان ذلك ينافي التلازم وفيه
ما مر واما الشك الثاني فتقريره ان قوله مع الآخر ان اراد به استغناء كل منهما عن
الآخر فهو ينافي مورد القسمة وان اراد غيره فهذا القسم يكون محذوفا واجاب
الشارح بان المراد غيره ولا يلزم حذف قسم فانما يلزم حذفه لو كان المورد محتملا
لكنه غير محتمل له لان الاستغناء عن الجانبين ينافي تلازمهما وهذا الجواب

ليس بصواب اذ لا يتعلق من قوله مع الآخر الا الاستغناء وليت شعري اذا لم
يحمله عليه فماذا يفسره ام يقول انه مهمل والصواب في الجواب ان افتقار الهيولى
الى الصورة ليس مورد القسمة كما بينا ولئن سلمنا لكن لا محذور في منافاة مورد
القسمة في البرهان قوله اشارة الى الصورة التي يتعلق الهيولى
لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى وجب انعدام الهيولى عند انعدامها
لكن الهيولى مستمرة الوجود لا ينعدم بانعدامها فان قيل هذا البيان يدل
على ان الصورة لا تكون شريكة للعلة لانعدام المطلقة بانعدام جزء منها و
الجواب ان شريك العلة هي الصورة المطلقة لا الشخصية وهي مستمرة الوجود
فان قيل الصورة التي هي شريكة العلة اما ان تكون موجودا او لا لا سبيل الى
الثاني فتعين الاول وكل موجود متشخص فيكون شريك العلة متشخصة فنقول
انها وان كانت متشخصة لا مدخل للتشخص في العلية بل شريكة العلة ليس
الا طبيعة الصورة من حيث هي هي فان قيل الموجود في الخارج ليس الا
الهوية الشخصية وليس في الخارج في ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى
يكون في الخارج امران الماهية المطلقة والتشخص فيمكن ان يقال بعلية الماهية
المطلقة وعدم علية المتشخصة بل ليس ثمة الا امر واحد وهو الهوية الشخصية
فهي ان كانت علة لا يكون مطلقة فالجواب ان المراد بعلية الصورة المطلقة
انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة شخصية تحفظها فشريكة العلة
هي احد الصورة المتشخصة لا على التعيين فان الهيولى لا يحتاج الى احديها من حيث
انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة انعدام الهيولى فان جزء العلة
ليس هذه الصورة بل اما هذه واما تلك وليس في الخارج الا هذه والا تلك امر دائم
دائم الوجود وهذا في العلة المطلقة واما ان الصورة ليست آلة مطلقة ففيه ايضا
اشكال وهو انه لا معنى للآلة المطلقة الا ما يتوسط بين الفاعل ومنفعله القريب
بانفراده كما ان العلة المطلقة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول بانفراده
ولم لا يجوز ان تكون الصورة بانفرادها متوسطة بين الفاعل والهيولى حتى يحفظ
الفاعل الهيولى بصور متعددة هي آلات مطلقة ووجه التفصي عن هذا الاشكال

ان اطلاق الآلة يقتضي التوسط بين الفاعل والمنفعل من حيث انها متخصصة كما في
اطلاق العلة والآلة فالتحقيق يستدعي انها آلة بمعنى التوسط بين الفاعل
والهيولى في الجملة قوله وههنا سر آخر البرهان المذكور دل على ان للكائنات
مبدأ غير الهيولى والصورة يفيض عنه وجود الهيولى بتوسط الصورة وذلك
لانه لما ثبت ان الهيولى يمتنع انفكاكها عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة
فاحتياجها اما الى الصورة المعينة او الى الصورة من حيث هي صورة وقد
تبين انه يمتنع احتياجها الى الصورة المعينة لجواز انعدامها وبقاء الهيولى
فتعين احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة لكن الصورة من حيث هي صورة
يمتنع ان تستقل بالعلية للهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحدة
بالشخص يمتنع ان لا تكون واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة
المطلقة موجود مفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة من الصورة واعلم
ان هذا هو نتيجة الفصل وقد صرح في الاخيرة من اشاراته بكيف صاحبها تراد ايضا
لا يلزم من امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة افتقارها الى الصورة فان
العلة يمتنع انفكاكها عن المعلول مع امتناع افتقارها اليه وايضا لما حصل
المط بمجرد هذه المقدمات فلا حاجة الى باقي المقدمات وابطال الاقسام
الآخر ولا محيص عن هذه الاشكالات الا بان يقال السر ههنا اتمام الدلالة
في الصورة الجسمية بمجرد هذه المقدمة اعني ان الصورة ليست علة مطلقة
ولا آلة مطلقة من غير حاجة الى المقدمات الآخر وقد مر تفصيله في اول الفصل
قوله الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث اعلم ان ههنا
ثلث عبارات احديها ما مع المتقدم متقدم والثانية المتقدم على المع متقدم
والثالثة ما مع المتاخر متاخر والعبارتان الاخيرتان حاصلهما المعية في
التاخر واما العبارة الاولى فهي المعية في التقدم فقوله ان الشيء الذي يكون
مع المتاخر اي ما مع المتاخر متاخر وهذه المقدمة استعملها الشيخ في الموضعين
الموضع الاول مسئلة تقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة قال لان
الجسم المستقيم الحركة لم يوجد الا ومن شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده

ولا يكون من شانه ذلك الا وان يكون ذا جهة يتحرك فيها بالمفارقة والمعاودة
فاستحال ان يوجد الجسم المستقيم الحركة ولم يوجد الجهة بعد واذا استحال تاخر
الجهات عن الاجسام المستقيمة الحركة فهي اما ان يكون متقدمة عليها او يكون
معها وايا ما كان فمحدد الجهات يتقدم على الاجسام المستقيمة الحركة اما على تقدير
تقدم الجهات فلان المتقدم على المتقدم متقدم واما على تقدير معيتها فلان
المتقدم على المع متقدم الموضع الثاني مسئلة امتناع علية الحاوي للمحوي قال
لو كان الحاوي علة للمحوي كان متقدما بالذات على المحوي والمحوي مع عدم
الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوي و
المتاخر عن الشيء هو موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون
عدم الخلاء ممكنا لذاته هف وستبين لك في ذلك الموضع ان هذا النقل غير مطابق
لمتن الكتاب ثم سال نفسه ان الحاوي مع العقل الذي هو علة للمحوي وما مع المتقدم
متقدم فيلزم بان يكون الحاوي متقدما على المحوي فيعود المحذور واجاب بان
تقدم العقل على المحوي بالعلية والحاوي ليس علة للمحوي فلا يلزم تقدمه فتحرر
من ذلك ان ما مع المتقدم لا يجب ان يكون متقدما وما مع المتاخر يجب ان
يكون متاخرا والفرق مشكل قال الشارح المعية تطلق على التلازم اما في الوجود
او في التصور وعلى الاتفاق اما التلازم في الوجود فكما بين الجسمية والتناهي
والتشكل وبين الجسم المستقيم الحركة والجهة واما التلازم في التصور فكما بين وجود
الملاء وعدم الخلاء على تقدير ان يكون عدم الخلاء مغايرا لوجود الملاء
وانما قال هذا لان الخلاء عدم الملاء فعدم الخلاء عدم عدم الملاء وعدم العدم
عين الوجود وان فرضناه مغايرا له فلا اقل من ان يكون لازما له واما الاتفاق
فكما اذا صدر معلولان عن علة واحدة من غير تعلق لاحدهما بالآخر فحيث قال
ما مع المتاخر متاخر اراد المعية التلازمية فان المتلازمين اذا كان احدهما
متاخرا عن ثالث او متقدما عليه كان الآخر كذلك لا محالة وحيث قال ما
مع المتقدم ليس بمتقدم اراد المعية الاتفاقية فان المتصاحبين اتفاقا اذا
كان احدهما متقدما على ثالث او متاخرا عنه لا يجب ان يكون الآخر كذلك

وفي هذا المقام بحث وهو ان المعية بازاء المتقدم والمتأخر وان كل شيء اذا نسب
الى شيء آخر فاما ان يكون متقدما عليه او متأخرا عنه او لا يكون متقدما عليه ولا متأخرا
عنه فيكون معه ولما كان التقدم والتأخر انحاء خمسة كما سيجيء كانت المعية ايضا
على تلك الانحاء فالمعية ليس معناها الا سلب التقدم والتأخر لكن لا مطلقا
بل في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر حتى ان المعية الزمانية ان يكونا
موجودين في الزمان ولا يكون احدهما متأخرا عن الآخر والمعية في الرتبة
ان يكونا واقعين في الترتيب ولا يكون احدهما اقرب الى المبدأ من الآخر
والمعية في الطبع ان يكونا موجودين معا من غير احتياج بينهما والمعية في العلية
ان لا يكون احدهما علة للآخر لكنهما مشتركان في العلية وقد استشكل الشيخ
تحقيق امرها ولعل وجه اشكاله انه اذا كان موجودان احدهما علة للآخر فمتقدم
ومتأخر والا فان لم يعتبر العلية فيهما فلا معية في العلية وان اعتبرت العلية فان
باعتبار العلية اما علية متقدمة او معلول متأخر فان كان هناك معية فلا يكون
الا في التقدم في العلية والتأخر فلا يكون معية في العلية مطلقا وحله ان التقدم
والتأخر اعتبارهما الى ثالث وليس يعتبر في المعية الا حال احدهما مع الآخر
او وجه اشكاله ان المعين في العلية ان كانا علتين لم يمكن ان يكونا بالقياس
الى امر واحد وان كانا معلولين فان فرضنا انهما معلولا علة واحدة لم يجز
ان يكونا معلولين من جهة واحدة بشرط واحد ففي التحقيق يكون استنادهما
الى علتين فاذا كان احدهما علة لشيء والآخر معلولا لشيء آخر فيكونان معا ايضا
في العلية فلا موجودين الا واحدهما علة للآخر او كانا معا في العلية ولا بعد
في ذلك بل كل موجودين اما ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولي
علة واحدة لانتهاء المعلل الى واجب الوجود واما المعية في الشرف بان
يكونا متساويين في الشرف حتى اذا ازداد احدهما شرفا صار متقدما
اذا تقرر هذا فنقول ان اجرينا الكلام على ما هو المعروف في تفسير المعية
فالمعيتان في التقدم والتأخر والمعية الزمانيات تعينات وان
كانت بحسب العلية فامع المتقدم على ثالث يمتنع ان يكون متقدما عليه

معلولا لشيء آخر يكون بينهما معية في العلية فيلزم ان كل موجودين فرضنا اما ان يكون معا في العلية
لا نتاج اما ان يكونا علتين او معلولين او احدهما علة والآخر معلولا وقد ثبت ان بينهما معية
في العلية على جميع التقادير اجاب بانه لا بعد في ذلك

لكان

لاستحالة اجتماع علتين على معلول واحد وما مع المتأخر عن ثالث فان جاز ان
يكون معلولا له متأخرا عنه الا انه لا يجب اذ ليس كل ما لا يكون علة ولا معلولا
بمعلول يكون معلولا لعليته وكذا ان كان بحسب الطبع فليس كل ما لا يكون
بينه وبين المتأخر والمتقدم احتياج يحتاج اليه المتأخر اذ يحتاج الى المتقدم
وعلى هذا القياس في التركيب كما اذا كانت المعية زمانية والتقدم و
التأخر بحسب الطبع او العلية او بالعكس فالمعيتان وان كانتا مستعملتين
في البراهين كلاهما بديهيتان فعلى من يدعيهما تصوير المعية انها باي معنى
وتصوير التقدم والتأخر ثم الدلالة عليهما فان اجرينا على تفسير الشارح
بالتلازم والتصاحب فهو اجراء للكلام على خلاف ما عليه العرف ومع
ذلك ان كان المراد مجرد ما هو الظاهر من كلامه وسمعناه من ائمة الكتاب
ورد عليه شيئان احدهما النقض بان المعلول ملزوم للعلة البعيدة ومتأخر
عن العلة القريبة ويمتنع تأخر العلة البعيدة عنها بل كل علة ملازمة لمعلولها
ويستحيل تأخرها عن معلولها والآخر الاستدراك فانهم قالوا الجسمية لما لم تكن
متقدمة على التناهي والتشكل فهي اما متأخرة عنهما او معهما والجسم المستلزم الحركة
لا يتقدم الجهة فهو اما مع الجهة او متأخر عنها واذا كان المراد بالمعية التلازم
وهما متلازمان فما الحاجة الى هذا البيان وان كان المراد معنى المعية معناها عاد
الا استدراك والنقض في المعية والتقدم والتأخر قوله الثالثة انا قد
بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل لما كان المط في بيان المقدمة
ان التناهي والتشكل اما مع الجسمية او قبلها كفى في ذلك ان يقال الجسمية ليست
علة لهما فهما غير متأخرين عنها فيكونان اما معها او قبلها فبيان التلازم بينهما
مستدرك في الدلالة ثم ايضا ان المدعي ان الصورة ليست علة مطلقة سواء
كانت جسمية او نوعية والدلالة المذكورة لا تتم في الصورة النوعية لان
الثابت ليس الا ان الجسمية لا تكون علة للتناهي والتشكل واما ان الصورة النوعية
ليست علة لهما فلم يثبت فيما قبل ولا فيما بعد قوله اقول هذا البيان يفيد
تأخر الشكل عن ماهية الصورة اشار بهذا الكلام الى دفع المعارضة والمنع

اما دفع المعارضة فهو ان حاصل ما ذكرتم تاخر الشكل عن ماهية الصورة والذي
ندعيه عدم تاخر الشكل والتناهي عن الصورة المتشخصة من حيث انها متشخصة
فما ذكرتم لا يصلح للمعارضة واما دفع المنع فهو انا بينا ان الصورة لا تنفك
في الوجود عن التناهي والتشكل وان لم يتعلق بهما من حيث الماهية فهي
محتاج في تشخصها اليهما والمحتاج اليه يمتنع ان يكون متاخرا فهما غير متاخرين
عن الصورة المتشخصة فان قلت هما متاخران عن الصورة لانهما عرضان
قائمان بها ومن المستحيل احتياج الشي الى ما يتاخر عنه اجاب بان تاخرهما عن
ماهية الصورة ولا يبعد احتياج الشي الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم يحتاج
في تشخصه الى الاين والوضع وان كانا عرضين له متاخرين عنه ومن الفضلاء
من سمعته يقول انا نقول العوارض المشخصة فان تلك العوارض ان كانت
عقلية لم يتشخص شيئا خارجيا وان كانت خارجية فهي عارضة في الخارج و
من البين عند العقل ان تشخص العرض الخارجي بل وجوده موقوف على وجود
المعروض وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض وايضا التناهي نسبة
بين الجسم وبين ما ينتهي به والشكل نسبة بين الجسم والشكل فهما ليسا موجودين
في الخارج فكيف يكونان مشخصين فكذا الاين حصول الجسم في المكان والوضع
نسبة مخصوصة فهما ايضا معدومان في الخارج ولو فرضنا انهما موجودة
فان كانت مطلقة استحال ان يكون مشخصة وان كانت متشخصة فكذلك
والا انعدم التشخص والقائل الحق ان التشخص هو المبدا الفاعلي فان التشخص
ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية ربما يكون هذه الهوية لذاتها وهو الواجب
الوجود وربما يكون هذه الهوية بالغير فذلك الغير هو الذي يجعل هذه الهوية
هذه الهوية ولا معنى بالمشخص الا هذا وانا اقول هذا انما يكون لو ارادوا
بالمشخصات علل الهذية لكنك ستعرف ان مرادهم بها الاعراض الخارجية
اللازم للشخص وح يندفع الشبهات بقي في البحث نظر ان الاول ان
الصورة المتشخصة لما كانت محتاجة الى التناهي والشكل كانت متاخرة
عنها لا محالة فدعوى تحقق معيتها او تقدمها على الصورة دعوى احد الامرين

احدهما لازم الانتفاء ولكنه صحيح في نظر المناظرة ومستدرك في صناعة البرهان
وح سقط المقدمة الثالثة القائلة بان ما مع المتاخر متاخر عن الاعتبار اذ بينا لعدم توقف
البرهان عليه الثاني ان التناهي والشكل من اعراض الصورة الجسمية فهذا البيان
ايضا يحقق بها كما بين به الامام ومن ههنا ترى اكثر المتاخرين خصصوا هذا البحث
بالصورة الجسمية وفيه اشارة الى ما ذكرنا حمل الوجود على ان معناه
التشخص لانه استعمل في مقابلة الماهية فمعنى الكلام ان الصورة لو كانت علة
مطلقة للهيولى لكانت سابقة عليها لتشخصها ولعلل ماهيتها وعلل تشخصها والمراد
بعلل التشخص المشخصات التي هي من الاعراض الممكنة فان قلت سبق العلة
انما يجب بذاتها ووجودها واما باعراضها فغير لازم لانها متاخرة عن ذاتها
فلا يلزم ان تكون متقدمة على ما يتاخر عن ذاتها فنقول لما كانت تلك الاعراض
قائمة بها لازمة لتشخصها لزم من سبقها سبقها بالضرورة وانما لم يقل لسبقها
بوجودها وعللها مطلقا بل فصلها الى علل الماهية وعلل التشخص لان الكلام في
هذه المباحث يقتضي تقدم علل المهية على الهيولى وتاخر علل التشخص عنها اما تقدم
علل المهية فلانه سيتبين ان ماهية الصورة شريكة لعلة الهيولى فبالضرورة
يكون عللها سابقة واما تاخر علل التشخص فلما تبين ان التناهي والشكل من توابع
الهيولى فنبه ههنا بهذا التفصيل على الفصل بين الصنفين فاما قوله حتى يكون
بعد ذلك عن وجود الصورة وجود وجود الهيولى فمعناه ط وعلى الرواية
الثانية معناه حتى يحصل بعد ذلك للصورة وجود مغايرة لوجود الهيولى اي
الوجود الموصوف بالمغايرة يحصل بعد علية الصورة وتقدمها والا فاصل
وجودها سابق على ذلك وانت خبير بان هذا الكلام مع هذا التمحل مستدرك
لا دخل له في الاستدلال **قوله** على انها معلول في جنس ما لا يباين ذاته
ذات العلة اقول لما قال لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت
سابقة عليها لوجودها وعللها والا لم يكن وجود الهيولى عن وجود الصورة
فقوله حتى يكون بعد ذلك اشارة الى بيان الملازمة وكان سائلا يقول
هذا يقتضي ان لا يكون الصورة علة للهيولى اصلا لا مطلقة ولا غيرها لانها

لو كانت علة لها في الجملة لسبقها بالوجود والعلل والا لامتنع ان يكون عين الصورة
وجود الهيولى اجاب بما يتوقف تقريره على مقدمتين الاولى ان المعلول اما
معلول للوجود او للماهية ونعني بكونه معلول الوجود ان العلة من حيث كونها موجودة
في الخارج يقتضي وجوده ولا نعني بكونه معلول الماهية ان الماهية مع قطع النظر عن
الوجود تقتضي ذلك المعلول فانه مح بل نعني به ان الماهية اذا وجدت باي
وجود كان اقتضت وجود المعلول فلا شك ان الماهية اذا كانت بحيث متى
حصلت في العقل حصل شيء لا يكون ذلك الشيء الا صفة من صفاتها وحالا من
احوالها فمقتضيات الماهية لا يكون الا اعراضا واما مقتضيات الوجود فقد
يكون جواهر وقد يكون اعراضا الثانية ان المعلول قسمان مباين للعلة ومقارن
لها والمعلول المقارن لا يجوز ان يكون معلولا لوجود الشيء والا لسبقه في الوجود
وقد قارنه في وجوده هف بل معلولا للماهية وح ان كانت علة له مطلقا
كان المعلول من احوالها وعوارضها كالفردية للثلاثة فان ماهية الثلاثة
علة مطلقة للفردية وهي حالة من احوالها فان لم يكن علة مطلقة جاز ان لا
يكون المعلول من احوالها كما في مسئلتنا وبعد تمهيد المقدمتين تقرير الجواب
انا لا نم ان الصورة لو كانت علة مطلقة لسبقت بالوجود والعلل وانما
يكون كذلك لو كانت علة بحسب وجودها وليس كذلك فان المعلولات تنقسم
الى مقارن ومباين والمقارن لا يجوز ان يكون معلولا للوجود والهيولى معلولة
مقارنة للصورة فلا يكون معلولة لوجودها بل لماهيتها وان لم يكن معلولة لها
مطلقا لانها ليست من احوالها المعلولة بل جزء علتها هذا ما سنح للخاطر في
توجيه هذا المقام ولنبين بعد ذلك ما في توجيه الشارح رحمه [illegible] ان الشيخ
لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة اورد هذا على الامام حيث
قال الهيولى وان لم يكن معلولة لماهية الصورة الا انها معلولة لوجودها فان
اللوازم المعلولة قسمان معلول الماهية ومعلول الوجود فقال كيف يقول
الشيخ الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول وهذا ليس بوارد لان معلولية
الهيولى لوجود الصورة التي تزول ليس في نفس الامر بل على تقدير علية الصورة

فكانه قال لو كانت الصورة علة للهيولى لم يكن ماهية الصورة علة بل وجودها
وح لا يجوز ان يقتضي الحلول فيها ثم لا فائدة لهذه المقدمة في الجواب لانا
ان فرضنا ان الهيولى معلولة لماهية الصورة جاز ان يقتضي الحلول فيها بعد
وجودها [illegible] هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ اما اولا فلان
كلامه ليس في نفي العلية بل في نفيها واما ثانيا فلان فيه انتقالا من
الكلام الى الكلام قبل الاتمام وذلك مما يورث الخبط في البحث واما ثالثا
فلان الجواب لا يستقيم على اصول الشيخ فان من اصوله ان تشخص الحال تابع
لتشخص المحل فلو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى استحال ان يقتضي الحلول فيها
والا كان تشخصها متقدما على تشخص الهيولى متاخرا عنه بل الواجب ان يقال
لو كانت الصورة علة مطلقة للهيولى لكانت سابقة بوجودها وعللها على
الهيولى ويلزم منه مح لكن قبل بيان لزوم المحال بين ان هذا التقدير وهو كونها
علة مطلقة للهيولى مح لانه لو كانت علة مطلقة لسبقها بوجودها فسبقت
بما يقارن وجودها فيكون سابقة بالهيولى على الهيولى فانه مح واليه اشار بقوله
على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي لو كانت معلولة
للصورة كانت مقارنة للصورة فتقدم على الهيولى بما يقارنها ثم استشعر
ان يقال لو صح ما ذكرتم لزم ان يكون الهيولى معلولة لماهية الصورة لان
الهيولى معلولة للصورة عندكم فاما ان يكون معلولا للوجود او للماهية
فاذا لم يجز ان يكون معلولة للوجود ولم يكن بد من ان يكون معلولة للماهية لكنه
مح لما تقدم من ان الهيولى واحدة بالتشخص اجاب بان الهيولى ليست معلولة
لماهية الصورة على الاطلاق لكن لا يلزم منه ان لا يكون معلولة لماهية الصورة
في الجملة بل هي معلولة لعلة ماهية الصورة شريكة وجزء لها واليه الاشارة
بقوله وان كان ليس من احوال المعلول لماهيته اي الهيولى ليست من معلولات
ماهية الصورة مطلقا ولا يلزم منه ان لا يكون معلولا لماهيتها في الجملة ثم
لما وصفت المعلولات بالمقارنة ذكر ان المعلولات كما يكون مباينة يكون
ايضا مقارنة هذا غاية توجيه كلام الشارح في هذا المقام وفيه ادراج

دليل في دليل او على المدعى قبل الاتمام كان في توجيه الامام دفع دليل على نقض
المدعى في دليله وكل ذلك خلط من الكلام وقد فاتهما توجيه الاحوال في قوله
ليس من احواله المعلومة لماهية فقد كفى ان يقال ليس معلولا للماهية وبنى الامام
جميع كلام الشيخ على تقدير علية الصورة والشارح قوله على انها معلولة من
جنس ما لا تباين على التقدير واخذ قوله وان كان من احواله بحسب نفس الامر واما
نحن فقد وجهنا جميع الكلام بحسب نفس الامر ومن الظاهر ان نظام كلامه ذلك
كما ذكرناه اسد واوضح قال ولعلك تقول اذا كانت الهيولى
تقرير السؤال انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل
وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الهيولى علة للصورة سابقة عليها لكن
الصورة عندكم علة للهيولى فقد عاد العلة معلولا وانه مح واما الجواب فقد
قرره الامام بانه ليس كل ما يحتاج اليه الشيء علة وقد طعن فيه بان العلة لا معنى
لها الا ما يحتاج اليه الشيء وهو مدفوع لان العلة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده
والذي ثبت ان الهيولى يحتاج اليها الصورة في الجملة ولا يلزم منه ان يكون
احتياجها الى الهيولى في وجودها فربما يكون الاحتياج في تشخصها فلا يلزم ان
يكون علة فلا تنافي كونها معلولة للصورة ثم قال الامام نترك في السؤال
عبارة العلة ونقتصر على ذكر الاحتياج فنقول قضيتم بان الصورة لا يستوي
لها الوجود الا بالهيولى فتكون الصورة محتاجة الى الهيولى ثم قلتم الصورة شريكة
العلة فتكون الهيولى محتاجة ومحتاجا اليها متاخرة متقدمة معا اجاب الشارح
بان احتياج الصورة الى الهيولى في تشخصها واحتياج الهيولى اليها في وجودها
فالمتاخر من الهيولى الصورة المتشخصة والمتقدم عليها الصورة من حيث هي
صورة قوله اقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة
محصل كلامه ان في الفصل مطلوبين احدهما بيان كيفية تقدم الصورة على الهيولى
وذلك بان قال الصورة اذا زالت فان لم يحصل عقيبها صورة اخرى انعدمت
الهيولى فمعقب البدل مستتم للهيولى بالصورة وفي هذا العنوان نظر لانه
سيذكر ان للصورة الفاسدة الكائنة تقدما ما فيجب ان يطلب كيف

ولوكان

ولو كان من ذلك فكيف يصير بعد ذلك مطلوبا والاولى ان يقال المطلوب ههنا
تقدم الصورة على الهيولى واما كيفية التقدم وهي انها تشارك سببا آخر في العلية
فمذكورة ثمه وثانيهما امتناع تقدم الهيولى على الصورة وبينه بوجهين الاول
انه ثبت ان الصورة متقدمة على الهيولى فلو انعكس المسئلة لزم الدور
واليه اشار بقوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة الثاني ان الهيولى
لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقدمة على الصورة اما بالذات او بالزمان
وانه مح لما مر في الصورة فانها لو سبقت الصورة سبقت بما يقارن وجودها
فيكون سابقة بالصورة على الصورة هف ولا حاجة الى الشرطية الاولى
لان المدعى لما كان امتناع تقدم الهيولى على الصورة كفى ان يقال ولو تقدمت
على الصورة كانت متقدمة بما يقارن وجودها ولو قال المراد بيان اقامة
الصورة للهيولى وامتناع اقامة الهيولى للصورة ظهر توجيه الكلام و
الحاصل ان كلا من الصورة والهيولى ليست علة مطلقة للاخرى لكن الصورة
من حيث هي شريكة للعلة بخلاف الهيولى فانها كما استحال ان يكون علة
مطلقة استحال ان يكون ايضا شريكة للعلة لانها قابلة محضة والقابل
لا يكون معطيا للوجود وفيه نظر لان شريك العلة لا يجب ان يكون معطيا للوجود
فان الصورة مع انها شريكة للعلة لا يعطي الوجود بل معطي الوجود هو المبدأ
المفارق على ما سيجيء غاية ما في الباب انها تكون جزء العلة التامة والهيولى
علة قابلة للصورة والعلة القابلة جزء العلة التامة واما الشك الاول فمندفع
لان المتقدم على الهيولى الصورة من حيث هي صورة والمتاخر الصورة
من حيث انها متشخصة فلا مناقضة بين الكلامين واما الشك الثاني فهو انه
لما قال الشيخ الصورة مقيمة للمادة لانها اذا فارقت المادة فان
لم يحصل عقيبها بدل انعدمت المادة لامتناع خلوها عن الصورة فمعقب البدل
مقيم للمادة بالبدل فتكون الصورة مقيمة للمادة اعترض الامام بان قوله
معقب البدل مقيم بالبدل لا يصح على الاطلاق اي ليس كل بدل لازم الحصول
لشيء مقيما له لان ابدال اعراض الجسم من الاين والشكل والمقدار وغيرها لازمة

الحصول فانه اذا زال اين معين او شكل معين او مقدار معين لم يكن بد من ان يحصل
بدله لامتناع خلو الجسم عنها فلو كان كل بدل متمما لكان هذه الابدال متممة للجسم
وانه مح والا لكان تلك الاعراض صورا مقومة للمادة وليس كذلك وهذه
معارضة في مقدمة الدليل ويمكن ان يورد نقضا على الدليل فيقال لو صح بجميع
المقدمات لزم ان يكون الاعراض اللازمة للجسم متممة للمادة لاطراد الدليل
فيها فانها اذا زالت فلو لم يحصل ابدالها انعدم الجسم والمادة فيجب ابدالها
متمم للمادة بتلك الابدال فيكون الاعراض متممة للمادة فيكون صورا وتقرير
جواب الشارح انا لا نم ان تلك الاعراض ليست متممة للجسم غاية ما في الباب
انها لا تتممه في جسميته ولكنه متممة له في تشخصه فان امتناع خلو الجسم عنها يقتضي
احتياج الجسم اليها في تشخصه قوله لو كانت متممة للجسم كانت صورا قلنا لا نم
وانما يكون كذلك لو كان كل متمم صورة والشبهة من ايهام العكس فان كل
صورة متممة وليس كل متمم صورة لان الصورة جوهر متمم جوهرا وتلك الاعراض
اقامت في الحقيقة اعراضا واما قوله من حيث هو اين ما الخ فجواب سؤالين احدهما
ان الجسم لو احتاج الى تلك الاعراض في تشخصه لزم انعدام الجسم بانعدامها وليس
كذلك فاجاب بان المشخص هو الاعراض المطلقة لا المعينة فالجسم يحتاج في تشخصه
الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين لا يقال نحن نقول من
الابتداء الاعراض المشخصة ان كانت مشخصة انعدم التشخص بزوالها وان
لم يكن مشخصة استحال ان يكون مشخصة لانا نقول التشخص لا يوجد في الخارج
الا وله عوارض يلزمه متى انعدم شيء منها انعدم التشخص فتلك العوارض هي
المسماة بالمشخصات للزومها التشخص من حيث انه تشخص وعليه نبه بقوله لامتناع
انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم اليه في تشخصه فهي وان كانت مشخصة
لوجودها في الخارج لكن لا دخل لتشخصها في التشخص لان التشخص باعتبار لزومه التشخص
وهي من حيث انها مشخصة غير لازمة له السؤال الثاني ان تلك الاعراض
محتاجة الى الجسم ولو كانت متممة للجسم لزم الدور واجاب بانها محتاجة
الى الجسم من حيث انه جسم فالجسم المشخص محتاج الى تلك الاعراض فلا دور فلو قيل

تشخص العرض موقوف على تشخص المعروض فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض فنقول
احتياج المعروض في تشخصه الى نفس العرض لا الى تشخصه فلا محذور وقوله
فليس متجه لما ذكره يعني لا يلزم لما ذكره ان معقب البدل لا يكون متمما بالبدل
اللازم ان معقب البدل متمم للمادة بالبدل في تشخصها فان معقب الاين
متمم للجسم المشخص بالاين وان لم يحتج الجسم من حيث هو اليها وذلك لا ينافي
اقامة الصورة للمادة وعندي ان هذا الجواب غير موجه لان المدعى ان
الصورة متممة للمادة في وجودها فيكون المراد من اقامة البدل المادة اقامتها
في وجودها فكلام الامام انه لو كان كل بدل متمما في الوجود لزم ان يكون الاعراض
اللازمة متممة للجسم والمادة في وجودها فيكون صورا اذ لا معنى للصورة الا
حال متمم وجود المحل فالقول بانها متمم الجسم في تشخصه خارج عن التوجيه وكان
الشارح ظن انه اثبت كون الجسمية صورة ومحلها مادة وههنا يثبت كونها
متممة للمادة وهذا سهو فيما زعمه انه سهو لان الثابت بالبرهان ليس الا ان
الجسمية قائمة بالغير واما انها صورة وهو مادة فانما يثبت في هذا المقام لو تم
البيان واعلم ان المدعى اولا كان شركة الصورة لعلة الهيولى وذكر في دليله
اقسام ابطل بعضها وبقي امكان البعض الاخر ويحصل المدعى وهو الفصل على
ما فسره الشارح ادراج دعوى اخرى في هذا البين قبل اتمام الكلام الاول و
لا شك في اخلاله بترتيب البحث بخلاف تقرير الامام فانه يتعلق باحد اقسام
الدليل قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما يقوم به الاخر
لان المتمم للاخر متقدم عليه بالضرورة فيكون كل واحد منهما متقدما على الاخر
والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه بالضرورة فيلزم ان يكون كل
واحد منهما متقدما على نفسه وانه مح ولا يجوز ان يكون كل واحد يقوم مع الاخر
لانه اما ان يكون لاحدهما تعلق في الوجود بالاخر او لا فان لم يكن لشيء منهما تعلق
بالاخر جاز ان يقوم كل واحد منهما بدون الاخر فلا تلازم بينهما وان تعلق
كل منهما بالاخر كان لكل منهما تاثير في الاخر فيلزم الدور وهذا كلام الشيخ
وقد اعتبر في الترديد ذات احدهما واما الشارح فقد اعتبر ذات كل واحد منهما

فلا يلزم من عدم تعلق كل منهما جواز وجود كل منهما منفردا عن الآخر لكن ليس يجوز
تعلق ذات احدهما من غير تعلق ذات الآخر والا لرجع الى القسم المتقدم وهو ان
يكون احدهما علة للآخر فقد تطابق الكلامان وههنا نظر لانه قد تقرر في اول
البحث ان المراد بتلازم كل شيئين بالآخر الاحتياج من الجانبين وبتنافيه
مع الآخر الاستغناء من الجانبين فان اريد بالتعلق الاحتياج فهو ترديد
الاستغناء بالاحتياج وعدمه وذلك قبيح في الاستدلال وان كان اعم منه لم يلزم
من تعلق كل منهما بالآخر تاثير كل منهما في الآخر وجاز قسم ثالث وهو ان يتعلق
احدهما بالآخر فقط ثم اورد الامام معارضة نقضا بالمتضايفين واجاب الشارح
عن المنع بان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده بدون الغير
وهو غير صحيح فان العلة غنية عن المعلول مع امتناع انفكاكها عنه وعن
النقض بان المتضايفين معلولا علة واحدة رابطة بينهما اما المتضايفان
الحقيقيان فلانهما معلولا علة واحدة كالتولد للابوة والبنوة وكل منهما محتاج
الى ذات الآخر فان الابوة يحتاج وجودها الى ذات الابن والبنوة
يحتاج الى ذات الاب وهو الرابطة المحوجة واما المتضايفان المشهوران
فلانهما معلولا علة واحدة كالشقة مثلا وكل منهما يحتاج لا لكله بل بعضه
الى الآخر لا الى كله بل الى بعضه وهذا لا يفيد احتياج كل منهما الى الآخر بل الى
ذات الاجزاء او الى جزئه حتى اذا نظرنا اليهما انفسهما لم يكن لاحدهما احتياج
الى الآخر قطعا نعم يكون بينهما تعلق دائم وهو مناط التلازم بينهما وح ثم
لا يجوز ان يكون الهيولى والصورة معلولي علة ثالثة يتم كل منهما مع الآخر
بحيث يكون كل منهما متعلقا بالاخرى فان تشخص كل منهما موقوف على
ذات الاخرى وذلك كاف في تلازمهما وبالجملة بما بينه من تعلق كل من
المتضايفين بالآخر ان افاد احتياج كل منهما الى الآخر فلم لا يجوز ان يكون الهيولى
معلولين لثالث يتم كل منهما بالآخر على وجه لا يلزم الدور وان لم يفد احتياج
كل منهما الى الآخر بل اللازم ليس الا تعلق كل منهما بالآخر فلم لا يجوز ان يكون
السبب الثالث يتم كلا من الهيولى والصورة مع الاخرى على وجه يتعلق كل منهما

بالاخرى وهو لا يستلزم بطلان التلازم بينهما على ان النقض لا ينحصر في المتضايفين
بل هو لازم بالقضايا المتلازمة في بابي العكس وتلازم الشرطيات وغيرهما
فان السالبة الدائمة مثلا تنعكس سالبة دائمة وتلازمهما ولا توقف
لاحدهما على الاخرى فلو استلزم الاستغناء صحة الانفراد لم يتحقق
قضيتين تلازم اصلا قوله وظهر من ذلك جواب سؤال قدمناه وهو
ان الشيخ قسم المتلازمين الى ما يكون احدهما علة للاخرى والى ما يكونان
معلولي علة تتم كل منهما بالآخر او معه فالتلازم بين المتضايفين ليس من
القسم الاول لما ذكره الامام ولا من القسم الثاني لانه احاله تقسيمه فاجاب
بان المعية التي بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطلانه فان ما تقدم
بطلانه هو المتلازمان في الوجود والمتضايفان متلازمان في التعقل و
الهيولى والصورة ليستا متضايفين وانما يعرض لهما التضايف كما يقال
الهيولى قابلة والصورة مقبولة فان قلت لما كان الكلام في التلازم
بين الوجودين وصورة النقض في التلازم بين الماهيتين فلا يتجه نقض
فنقول التلازم بين الماهيتين لما جاز بدون الاحتياج فلم لم يجز التلازم
بين الوجودين كذلك على ان من النقوض اللبنتين المتخنين لا يقوم احدهما الا
مع قيام الآخر وهو تلازم بين الوجودين وحاصل هذا البرهان على طوله ان
الهيولى والصورة لما تلازمتا فاما ان يستغني كل منهما عن الاخرى فلا تلازم
واما ان يحتاج احديهما الى الاخرى وح اما ان يكون الاحتياج من جانب
الصورة وهو مح او من جانب الهيولى فالصورة اما علة مطلقة وهو
ايضا مح او جزء العلة وهو المط وهو منقوض بالاعراض اللازمة للهيولى
كالشكل والمقدار والاين فان الهيولى والشكل متلازمان ولا يجوز الاستغناء
ولا حاجة الشكل فيلزم احتياج الهيولى الى الشكل فيكون الشكل صورة جوهرية
وهذا هو النقض الذي اورده الامام على فصل تعقيب البدل ومعارض
بان الصورة حالة في الهيولى ومن ضرورة الحلول احتياج الحال في وجوده
الى المحل فكيف يكون جزءا من علته ويمكن رفع هذه المعارضة بان الاحتياج

فی الوجود ولا ینافی الاستغناء بحسب الماهیة ومن لم یتفطن دفعها ذهب الی
عدم تقدم الصورة وهو عدول عن مقصد القوم فان الصورة لو لم تکن متقدمة
للهیولی لم تکن صورة ولا محلها هیولی قوله فیجب ان یطلب کیف هو
کیفیة تقدم الصورة انها وحدها لیست علة للهیولی بل مع شیء آخر واما
ان علیتها وتقدمها من حیث هی هی لا من حیث هی صورة معینة فهو بحث
عن التقدم لا عن کیفیة التقدم فکان مستدرکا فی هذا المقام
اشارة انما یمکن ان یکون ذلک علی احد الاقسام اعلم انه لما ثبت ان بین الهیولی
والصورة تلازما فظهر انه لا یجوز ان یحتاج کل منها الی الآخر ولا یجوز ان لا
یحتاج شیء منهما الی الآخر فتعین ان یکون احدهما یحتاج الیه الآخر فظهران یمتنع
ان یحتاج الصورة الی الهیولی فلم یبق الا ان الصورة علة لوجود الهیولی فلا یخلو
اما ان یکون علة مستقلة او لا یکون بل جزء علة والاول باطل وقد صح
ان الصورة جزء علة فالهیولی انما یوجد عن الصورة وعن شیء آخر اذا اجتمعا
تم وجود الهیولی ثم ان ذلک الشیء سماه اصلا لوجهین احدهما انه الاصل فی
العلیة لانه الواحد بالشخص المستمر الوجود کالهیولی والثانی انه یفید اصل
وجود الهیولی من حیث کونها بالقوة فان قلت کون الهیولی بالقوة
عبارة عن امکان وجودها مع عدمها فهنا امران امکان الوجود وهو
غیر مستفاد من شیء بل هو بالذات وعدمها وهو لیس من المبدأ فاستناد
وجود الهیولی بالقوة الی السبب الاصل لا معنی له فنقول الهیولی ما به الشیء بالقوة
والشیء ههنا الجسم فان الجسم بالقوة عند الهیولی ویصیر بالفعل عند وجود الصورة
فالمراد انه یفید وجود الهیولی من حیث کونها مجسمة بالقوة حتی اذا حصلت
الصورة صارت مجسمة بالفعل فالقوة لیست فی الوجود بل فی التجسم والصورة
لا یفید الا اخراج وجود الهیولی المستفاد من السبب الاصل فی التجسم لا فی
معنی الوجود وفی قوله وهو کما ذکرناه موجود ثابت مفارق تنبیه علی
ترتیب الموجودات والانسیاق من الطبیعیات الی الالهیات فان
السبب الاصل لا بد ان یکون دائم الوجود لدوام وجود الهیولی وان یکون

مفارقا

مفارقا عن المادة فانه لو کان جسما او جسمانیا اشتمل علی مادة وصورة فیکون
الصورة علة لها مع غیرها فان انتهی الی المفارق والا عاد بعض المحالات
کما یلزم ان یکون الصورة علة تامة للهیولی وهو مح وذلک المبدأ المفارق
اما ان یتوقف تاثیره علی الجسم وح یعود المحالات ایضا او لا یتوقف
فاما ان یکون واجب الوجود او العقل ولما کان فی الاجسام کثرة استحال
صدورها عن واجب الوجود فتعین صدورها عن العقل فقد علمنا ان لکل
جسم من الاجسام مبدأ مفارقا یسمی عقلا یوجد الصورة الجسمیة وبتوسطها
واعانتها هیولاها فقد حصل الانسیاق من عالم الاجسام الی عالم المجردات
ومن الشاهد الی الغایب واما المعین بتعقیب الصورة فالقطع بان المراد
منه الصورة المطلقة المحفوظة بتعاقب الصور اذ الکلام انما هو فی الصورة
فاحد الاقسام الباقی ان الهیولی یوجد عن الصورة مع غیرها وهو اللازم
من القسمة وقد صرح بذلک فی الشفاء حیث قال فیجب اذن ان یکون علة
وجود المادة شیئا مع الصورة حتی یکون المادة انما تفیض وجودها عن
الشیء بل یستحیل ان یکمل فیضانه عنه بلا صورة البتة بل انما یتم الامر بهما جمیعا
فیکون تعلق المادة فی وجودها بذلک الشیء وبصورة کیف کانت ثم
بعض الاذهان قد انساق من قوله یوجد عن سبب اصل وعن معین الی ان
الصورة جزء العلة الفاعلیة حتی ان العلة الفاعلیة للهیولی مجموع الامرین
العقل والصورة من حیث هی هی ولهذا یقال انها شریکة لعلة الهیولی لکنک
تعلم ان البرهان لا یدل الا علی انها جزء العلة واما انها جزء العلة الفاعلیة
فالبرهان لا یساعد علیه قیل المراد بالعلة فی التقسیم العلة الفاعلیة حتی یکون
تقریر البرهان انهما لما تلازما فاما ان یکون احدهما علة فاعلیة للاخری
او لا یکون والثانی باطل والا لکانا معلولی علة فاعلیة فیتم کل منهما بالآخر
او معه وهما محالان واذا کان احدهما علة فاعلیة لم یجز ان یکون من الصورة
والهیولی علة لیست علة مستقلة فیکون جزء العلة الفاعلیة ولو حملنا العلة
کذلک علی العلة الفاعلیة لم ینحصر القسم الثالث فیما یکون العلة الثالثة

تم كلا منهما بالآخر او معه لجواز ان يتميز احدهما بالآخر من غير عكس فلم يلزم الخلف لجواز
ان يكون احدهما علة غير فاعلة وقد مر تفصيل هذا مرة قال الامام المعين هو الحركة
السرمدية لان المبدأ المفارق لا يكفي في وجود الصور المتعاقبة والا لكانت دائمة
الوجود فيتوقف فيضانها على حدوث شيء يكون سببا لاستعداد صورة صورة
وحدوث ذلك الحادث يتوقف على حدوث حادث آخر وقد ظهر مما مر ان
هذا لا يتاتى الا بحركة سرمدية فهذه الحركة السرمدية هي المعين للسبب الاصل لتعقيب
الصورة قال الشارح لما كان المعين هو السبب المقتضي لتعقيب الصورة والسبب
المقتضي لتعقيب الصورة هو علة الصورة المتحققة وعلة الصورة لا يتم بمجرد
الحركة السرمدية لانها معدة والمعدات لا يكون موجبة بل لا بد لها من المبدأ
المفارق واحوال آخر اتفاقية وفيه نظر لانه لو كان المعين هو العلة التامة للصور
المتجددة ومن اجزائها الهيولى علة لنفسها وانه مح وايضا يرجع كلام الشيخ
الى ان الهيولى يوجد عن السبب الاصل وعن السبب الاصل مع احوال آخر
وقوله من وجه في قوله وح يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من وجه
لا وجه له لان دخوله في المعين على ذلك التقدير ضروري وايضا لو حمل المعين على
سبب الصورة او الحركة السرمدية لم يطابق كلامه المقصود اذ المقصود بيان
احد اقسام الباقي الذي هو ان يكون الصورة جزء العلة وكون علة الصورة
جزءا لا يستلزم كون الصورة جزءا اقول وعلى التقديرين جميعا قوله
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة
من حيث هي صورة هذا انما يتم لو كان المراد بالمعين الصورة من حيث
هي صورة لان ضمير اجتمعا يرجع الى السبب الاصل والمعين نعم يحتمل ان يحال
على التقدير الاول بعود الضمير الى السبب الاصل والصورة في قوله بتعقيب
الصور لا الى نفسها بل الى ما اشتمل عليها وهي الصورة المطلقة لكن فيه تحريف
للكلام عن سياقه قوله فاذن الصورة العاقبة اي الصورة اللاحقة
شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى ومنوعة للجسم اما شركتها للسبب
الاصل فهي لطبيعتها التي بها يشارك الصورة الزائدة واما تنويعها فلخصوصيتها

المخالفة لخصوصية الصورة الزائلة فهي تجعل المادة نوعا غير الذي كان بالفعل
بما يخالفها من الاحوال النوعية — وتشخصت هي الصورة قال الامام
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى وهي تشخص كل واحد
منهما بذات الاخرى فان قلت ليس في كلامه دلالة على كيفية تشخص كل
واحدة منهما بالاخرى بل ليس كلامه الا ان كل واحدة منهما تتشخص بالاخرى
فنقول قوله على وجه يحتمل بيانه كلام اشارة الى الكيفية الا انه ما بينها ولهذا
قال اراد ان يشير ثم تقرير شرحه ان في هذا الكلام لطيفة وهي انهم قالوا كل
نوع يحتمل ان يكون له اشخاص انما يتشخص بالمادة ويرد عليه سؤال هو انه لو
كان تشخصه بالمادة فتشخصها ان كان بمادة اخرى تسلسل فهذا الكلام من
الشيخ يصلح ان يكون جوابا لهذا السؤال فيقال لا نسلم لزوم التسلسل بل
تشخص المادة بالصورة كما ان تشخص الصورة بالمادة فان قيل التسلسل
فان اندفع الا انه يلزم الدور على هذا اجاب بان تشخص كل منهما بذات
الآخر فلا دور ولقائل ان يقول الدور لازم لان تشخص كل منهما بذات
الآخر موقوف على انضمام ذات احدهما الى ذات الآخر موقوف على
تشخص كل منهما لان المطلق ليس بموجود وانضمام ما ليس بموجود الى غيره مح
ويمكن ان يمنع هذه المقدمة فان الوجود ينضم الى الماهية ولا يتوقف انضمامه
اليها على وجودها والا لكانت الماهية موجودة قبل انضمام الوجود وانه
مح قال الشارح تشخص الهيولى بذات الصورة بل بصورة ما واما تشخص الصورة
بذات الهيولى فغير معقول لوجهين الاول ان هذه الصورة يمتنع ان تفارق
معقول لان هذه الهيولى انما تصير هذه الهيولى الا بهذه الصورة فهي متعلقة
بهذه الهيولى بالضرورة والثاني ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة للتشخص
فان قيل اذا استحال ان يكون الهيولى علة للتشخص فما بالهم يقولون كل نوع
متعدد انما يتشخص بالمادة اجاب بان المراد ان المادة علة قابلة اما
العلة الفاعلة في الاعراض المكتنفة بالمادة المسماة بالمشخصات فعلى هذا
لا يتم هذا الوجه لجواز ان يكون تشخص الصورة بذات الهيولى لا على ان ذات

الهيولى فاعلة لتشخصها بل قابلة كما ان تشخصها بالهيولى المعينة من حيث انها قابلة
لا من حيث هي فاعلة بخلاف تشخص الهيولى بالصورة المطلقة فانه من حيث
انها فاعلة لتشخصها لا يقال ان التشخص واحد بالعدد والصورة المطلقة
ليست واحدة بالعدد وقد تقرر ان فاعل الواحد بالعدد يمتنع ان لا يكون
واحدا بالعدد فامتنع ان تكون الصورة المطلقة فاعلة لتشخص الهيولى لانا
نقول ليس المراد بكونها مشخصة وفاعلة للتشخص انها مبدأ لتشخص الهيولى بل
كونها حالة في الهيولى لتشخصها لازم لها بنوعها وذلك كذلك واما انضمام
الوجود الى الماهية فهو في العقل وليس الموجود في الخارج امرين وجود وماهية
بل اذا حصل الموجود في الماهية العقل فصله اليهما فان قلت هذا الكلام على
سند المنع فنقول المقدمة القائلة بتوقف انضمام احد الامرين الى الآخر
على وجودهما مقدمة بديهية لا يقبل المنع والنقض مندفع بما ذكره
وهم وتنبيه لما بين ان الصورة متقدمة على الهيولى دون العكس اورد
عليه سؤالا وهو انهما متلازمان في الارتفاع ضرورة انه يلزم من ارتفاع
كل منهما ارتفاع الآخر فلا يكون احدهما اولى بان يكون متقدما على الآخر من
الآخر فاجاب بانهما وان تلازما في الرفع بالزمان الا ان رفع العلة متقدم
على رفع المعلول بالزمان كما ان في الوجود ايجاب العلة وهي الصورة ههنا من
الشيء الذي يوجدهما اي الهيولى والصورة معا اعني العقل متقدم على ايجاب المعلول
وهو الهيولى قوله يجب ان يتلطف لا خفاء في ان الدلالة المذكورة كما
دلت على تقدم الصورة وانها شريكة العلة في العنصريات كذلك دلت
على ذلك في الفلكيات على ما ذكر الشارح بيانها وانما امر بالتلطف قال الامام
لان من مقدمات الدليل المذكور ان الهيولى ليست محتاجا اليها وقد بينها
بان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل فهذا لا يمشي في الفلكيات
لكن يمكن بيانها فيها بان القابل لا يكون فاعلا فامر بالتلطف شوقا للفكر
اليه واما قول الشارح وتبادرت الحال ايضا بلزوم استعداد قبول
الصورة وعدمه فنقول لا تعلق له بعلية الصورة والكلام فيها قوله

الكميات المتصلة القارة الكم عرض يقبل القسمة لذاته اما منفصل وهو العدد
واما متصل فاما ان يكون غير قار وهو الزمان او قارا وهو ثلثة انواع يقبل
بعضها في النسبة نوع آخر وهو النقطة اي نسبة النقطة الى الخط كنسبة الخط الى
السطح وكنسبة السطح الى الجسم يعني كما ان الجسم ينتهي الى السطح وهو بالخط كذلك
الخط ينتهي بالنقطة فهي نهاية الخط كما انه نهاية السطح وهو نهاية الجسم فان قيل لا
فائدة لذي الوضع في تعريف الانواع الثلثة اذ لا مقدار الا وهو ذو وضع
لان كل مقدار حال في الجسم وهو ذو وضع فنقول ايراد الوضع في تعريف
الكميات دال على ان المراد به فصل الكم وهو كون الشيء ذا اجزاء يتصل بعضها
ببعض مرتبة ترتيبا يمكن ان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه وقد احترز
عن الزمان اذ ليس شيء من اجزائه مقارن الوجود لوجود الجزء الآخر واما
الوضع في تعريف النقطة فهو كون الشيء بحيث يشار اليه احترازا عن المجردات
والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي اي بلا توسط شيء والجسم التعليمي
يستلزم البسيط لا لذاته بل باعتبار التناهي فانه يمكن ان يتصور جسم غير
متناه وح لا يكون له بسيط واما انه معروض البسيط بالذات فمعناه ان
عروض البسيط اياه ليس باعتبار عروضه لشيء آخر بل هو عارض له وعارض
للجسم الطبيعي بالواسطة ولا منافاة بين نفي واسطة العروض واثبات الواسطة
مطلقا ومباحث الجسم التعليمي مذكورة بالعرض لانه لما كان منطبقا على الجسم الطبيعي
بين ماهيته وهي ان الابعاد الثلثة اتصاله وتناهيه فان الاجسام الطبيعية
لما كانت متصلة متناهية كانت الاجسام التعليمية كذلك لا محالة
وكذلك شكلها وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط امرين الاول اثبات
البسيط لانه لما انتهى بالبسيط والانتهاء ثابت كان البسيط ثابتا وانما
قلنا انه ينتهي بالبسيط فلانه ذو امتدادات ثلثة اذا انتهى واحد منها في جهة
بقي امتدادان آخران فانتهاء الجسم انما يكون بحال امتدادان فقط ويقتضي
ان يكون الامتدادان اللذان في السطح باقيان عن الجسم وليس كذلك بل
عند انتهائه في جهة يعرض امتداد سار في جهتين اخريين وكان ذلك للتخيل

باعتبار التناهي وبواسطته وههنا نقول الجسم التعليمي معروض للبسيط بالذات
فتحقق المنافاة بين القولين وجوابه قوله واما انه معروض ...

والتقييد انما قيد انتهاءها الواحد من الامتداد و بقوله من حيث هو واحد احترازا
عن المخروط فان نهايته نقطة بحيث تناهى جميع امتداداته الطولية والعرضية
والعمقية عندها فتناهى الاجسام بالسطح انما يكون اذا تناهى من جهة واحدة
فقط الثاني كيفية لزوم السطح وهي انه يلزم الجسم لا لذاته بل بحسب التناهي لا يقال
سلمنا ان الجسم متناهي في الجهات واما انه في كل جهة ينتهي يوجد شيء آخر هو السطح
فلا بد له من برهان لانا نقول اذا انتهى الجسم في احدى الجهات فقط فلا شك
انه يوجد شيء ممتد في الجهتين فذلك الشيء ليس جزءا من الجسم لان كل جزء من الجسم
ممتد في الجهات فتعين ان يكون عارضا للجسم من حيث تلك النهاية ولا نعني
بالسطح الا ذلك وكذا القول في انتهاء السطح بالخط اي انما ينتهي بالخط اذا
كانت نهايته في جهة واحدة فقط لانه ح يوجد شيء ممتد في جهة واحدة
ولو انتهى السطح في جهة لم يلزم انتهاؤه بالخط كما في سطح المخروط فان انتهاءه
في جهة بالنقطة وهذا لا ينافي ما قدمه من لزوم الخط السطح باعتبار التناهي
لان المراد اعتبار التناهي في جهة واحدة فقط [illegible] والنهاية من المضاف
المشهوري اما انه من المضاف فلانه لا يعقل الا بالقياس الى الغير واما انه
من المشهوري فلانه من خواص المضاف المشهوري ان يحمل على نفسه مضافا الى
الآخر فيقال الاب ابو الابن والابن ابن الاب بخلاف المضاف الحقيقي
فانه لا يحمل على نفسه مضافا الى الآخر فلا يقال الابوة ابوة البنوة والنهاية
مضايفتها ذو النهاية ويمكن ان يقال النهاية نهاية لذي النهاية وذو
النهاية ذو النهاية بالنهاية فيكون مضافا مشهوريا فلا يكون البسيط نهاية
وفيه نظر لانها اذا كانت مضافا مشهوريا فلم لا يصدق على الكم فان المضاف
المشهوري ربما يصدق على الجوهر كالاب والابن وعلى كل مقولة ضرورة
الاضافة تعرض كل مقولة من المقولات واذا اخذت مع تلك الاضافة
كانت مضافا مشهوريا محمولا على تلك المقولة قطعا والتباين انما هو بين الاضافة
الحقيقية وسائر المقولات قال الشارح الجسم اذا انتهى فهناك امران الاول
السطح والآخر النهاية ثم ان كلا منهما يمكن ان يضاف الى الجسم فان اضفنا الاول

الى الجسم كان سطحا لذي سطح وان اضفنا الثاني كان نهاية لذي النهاية فهما مضافان
مشهوران فالنهاية لو لم يعتبر مع الاضافة لم يكن مضافا مشهوريا وان اعتبر
مع الاضافة فالسطح ايضا مع الاضافة مضاف مشهوري فجاز ان يحمل النهاية
عليه نعم عروض السطح للجسم بحسب نهايته حتى يستدل على ثبوت السطح للجسم
بثبوت النهاية له فلا يكون السطح نفس النهاية بل مقارن لها ومستلزم لها
فمحصل كلامه الرد على الامام اولا وتحقيق المغايرة بين السطح والنهاية ثانيا
فان قلت غاية ما في هذا ان السطح ليس نهاية لكنه قال به ينتهي الجسم وليس كذلك
بل الامر بالعكس فنقول الباء ليس بمعنى السببية بل بمعنى المعية وقد اشار اليه
الشارح بقوله اذ هو مقارن له قوله قال الفاضل الشارح مراده ان
السطح والتناهي ليسا جزئين للجسم والا امتنع تصوره بدون تصورهما وليس
كذلك لانا نتصور جسما غير متناه واعترض عليه بانا نتصور الجسم ثم نثبت
بالحجة من الهيولى والصورة فيجوز تصور الجسم بدون تصور الاجزاء وما ذلك الا
لاحد الامرين اما لان تصور الشيء لا يستلزم تصور اجزائه واما لان تصور الجسم
كان بوجه ما والتصور المستلزم لتصور الاجزاء هو التصور بكنه الحقيقة وكيف
ما كانت المسئلة فلا يجوز ذلك في السطح والتناهي قال الشارح الاجزاء قسمان
اجزاء في العقل وهي الجنس والفصل واجزاء في الوجود وهي المادة والصورة وتصور
الشيء انما يتوقف على تصور الاجزاء العقلية لا على تصور الاجزاء الوجودية
بل يمكن ان يكون الاجزاء الوجودية مطلوبة بالحجة وان كان في الاجزاء العقلية
اشارة الى الاجزاء الوجودية كما اذا حددنا الجسم بانه الذي يقبل الابعاد الثلثة
ففي القبول اشارة الى المادة وفي الابعاد اشارة الى الصورة اذا تمهدت
المقدمة فنقول لم يرد الشيخ ان السطح والتناهي ليسا جزئين عقليين للجسم
فان ذلك غير معقول اصلا اذ الاجزاء العقلية محمولة وهما لا يحملان على الجسم
فالامام لم يتفطن لكلام الشيخ حيث حملها على الاجزاء العقلية فبطل كلامه
ولا له واعتراضا بل اراد انهما ليسا بجزئين وجوديين اما التناهي فلانه
يتعلق بطرف الجسم والمتعلق بالطرف لا يكون جزءا واما السطح فلازم الجسم

باعتبار التناهي الخارج والجزء للشيء لا يكون له بحسب الامر الخارج بل لذاته فقوله
بل من حيث يلزمه التناهي اشارة الى ان السطح ليس بمقوم وقوله بعد كونه جسما
اشارة الى ان التناهي ليس جزءا للجسم لتحققه بعده وتعلقه بطرفه ثم ربما يتوهم
ان السطح والتناهي وان لم يكن جزئين للجسم الا ان ذا السطح والمتناهي جزءان عقليان
فابطل ذلك بانه لو كانا من الاجزاء العقلية لم ينفك تصور الجسم عن تصورهما
بقي ههنا نظران الاول ان في كلام الشيخ على هذا التوجيه دعويين احديهما
ان السطح والتناهي ليسا من الاجزاء الوجودية وثانيهما ان المسطح والمتناهي ليسا
من الاجزاء العقلية وليس هيهنا دعوى مرتب على ما وجهه فلا يكون للفاء في
قوله فلا يكون ذا سطح ولا متناهيا فايدة ويمكن ان يقال للدعوى الثانية دليلا
لما يدل فاء السببية عليه فان السطح والتناهي لما كان خارجين عن حقيقة
الجسم كان ذا السطح والمتناهي ايضا خارجان لان الماخوذ من الخارج خارج قطعا
والى ذلك هو قوله ولذلك قد تمكن قوم الخ النظر الثاني ان سؤال الامام وارد
على المسطح والمتناهي فان من منع استلزام تصور الجسم لتصور السطح والتناهي
كيف لا يمنع استلزام تصوره تصور المسطح والمتناهي والجواب انه يمكن تصور
حقيقة الجسم بدون تصورهما فان حقيقته ليست الا انه جوهر مركب من الهيولى
والصورة وبعد تصور هذه الحقيقة يمكن ان لا يتصور المسطح والمتناهي بل
يتصور جسم غير متناهي واليه الاشارة بقوله ولذلك تمكن قوما فان قولا
لم يثبتوا الجسم الغير المتناهي لعدم تصورهم حقيقة الجسم بل تصوروا حقيقة الجسم ومع
ذلك اثبتوه غير متناه فان قلت هذا الجواب كان عن السؤال على السطح والتناهي
فلم غيره الى المسطح والمتناهي قلنا نبه بذلك على ان الامام لم يفرق بين السطح و
التناهي والمسطح والمتناهي وعلى ان دلالته لم ينتظم في الاجزاء الوجودية وان
سؤاله لم يرد عليها لانا بينا ان الاضافة عارضة للسطح اي بالقياس
الى الجسم وليت شعري اين بين ذلك فليس في شرحه شيء دال عليه ثم قال ويمكن
ان يجاب عنه بان من الجائز ان يكون شيء متاخرا عن آخر في وجوده ويكون مع
ذلك المتاخر لشيء ثالث متقدما على ثبوت ذلك المتقدم للشيء الثالث مثلا

ذكرنا في المنطق ان برهان اللم قد يكون الاوسط فيه معلولا للاكبر ويكون ثبوته
للاصغر علة لثبوت الاكبر له فكذلك النهاية ههنا وان كانت متاخرة عن
السطح الا ان ثبوتها للجسم علة لثبوت السطح له قال الشارح اعتبر النهاية ههنا
من المضاف الحقيقي وفيما سبق من المضاف المشهوري فان اخذهما تارة
مع السطح فصارت مشهورية واخرى لا معه فصارت حقيقية فاذا كانت
النهاية ههنا اضافة حقيقية فهي كون اضافة السطح الذي هو العارض الى الجسم
الذي هو المعروض واضافة العارض الى المعروض انما يتحقق بعد العروض فكيف
يكون تلك الاضافة سببا للعروض وفيه نظر لان اضافة العارض الى المعروض
لو وجب ان يكون بعد العروض والعروض ايضا اضافة للعارض الى المعروض
كان العروض بعد عروض آخر وانه مح والجواب الحق ما تحقق من قبل ان
ههنا ثلثة امور النهاية ثم السطح ثم اضافتها فليست النهاية عارضة للسطح
بالقياس الى الجسم بل يعرض الجسم اولا ثم يعرض السطح بسببها قوله الشبهة بالكلية
يريد ان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي
فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي لقايل ان يقول كيف يكون السطح والخط
غير متناهيين وقد دل البرهان على تناهي الابعاد وجوابه ان التناهي يطلق
على معنيين احدهما التناهي بحسب الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار اليه
الى طرفه اشارة حسية والآخر التناهي في المقدار وهو كونه بحيث يمكن
ان يفرض مقدار محدود يقدره والمراد بالتناهي ههنا التناهي في الوضع
فان السطح والخط انما يتناهيان بالخط والنقطة اذا كانا متناهيين في
الوضع اي اذا كان لهما طرف يشار اليه لكان ذلك الطرف هو الخط والنقطة
بخلاف ما اذا لم يتناهيا في الوضع كسطح الكرة ومحيط الدايرة فلا خط ولا
نقطة فيهما وان كانا متناهيين في المقدار لامكان فرض مقدار يقدرهما
واذا قطعت الكرة اذا توهم سطح مستو يقطع كرة ينقسم
الكرة الى قطعتين كل منهما يحيط به سطح مستدير ودايرة هي قاعدة
وهي فصل مشترك بين القطعتين ومحيطها فصل مشترك بين سطحها هذا اذا كانت

النقطتان متصلين واما اذا انفصلتا فلا اشتراك بينهما ... قال الفاضل
وشك ان امكان حصول هذه النقاط ... لما ذكر الشيخ ان وجود النقطة المركز
في الوسط بالقوة كوجود النقطة في الثلثين والثلث والربع وسائر الاجزاء
وان لم يمكن فرضها الا في مواضعه المعينة اعترض الامام بان امكان حصول
هذه النقط ثابت في هذه المواضع غير ثابت في غيرها من المواضع ولهذه
الامكانات اعراض مختلفة فلو كانت اختلاف الاعراض يوجب الانقسام
بالفعل يلزم وجود النقط الغير المتناهية بالفعل والانقسام الغير المتناهي بالفعل
وان لم يكن اختلاف الاعراض موجبا للانقسام لم يلزم من حركة الدائرة
والكرة حصول المركز والقطبين لان الحركة انما اوجبت الانقسام لاختلاف
الاعراض فان المركز والقطبين لما وجب ان يكون ساكنة وسائر الاجزاء
متحركة لزم انفصالها عن الكرة بالفعل فان لم يوجب اختلاف الاعراض
الانقسام لم يلزم وجودها اجاب بان الحكم بامكان وجود النقط في
تلك المواضع هو فرضها فيها ضرورة انه يحتاج الى تصور تلك النقاط وتلك
المواضع فوجودها لكونها معروضة فالامام فرض وقال لم افرض وهذا الجواب
انما يتم لو كان الامكان امرا اعتباريا وسؤال الامام الرازي بناء على ان
الامكان وجودي عند الشيخ ... يريد بيان امتناع تداخل الابعاد
لما صدر الفصل بالتنبيه فكانه يدعي هذا الحكم اوليا وهذه مسئلة طبيعية لان
البحث فيها عن امتناع التداخل العارض للاجسام الطبيعية وكذلك
المسئلة التي بعدها اذ البحث فيها عن الاجسام ان ما بينها بعد مقداري
لا خلاء فان قلت مسائل العلم هي المطالب التي يبرهن عليها في ذلك العلم
فكيف يكون هذا الحكم مسئلة وهو اولي فنقول قولهم بان المسائل مطالب
قول خرج مخرج الاغلب والا فهي بالحقيقة اثبات الاعراض الذاتية للموضوع
وذلك الاثبات ربما لا يحتاج الى برهان الا ترى ان انتاج ضروب
الشكل الاول من المسائل المنطقية مع انه بديهي فلا يلزم ان يكون جميع مسائل
العلم كسبية والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف بتذكير الاستقراء

الذي

365

للشي بنفسه والاولى ان يقال مكان الجسم سطح باطن الجسم المحيط بذلك الجسم والماوراء
الاجسام ينقسم الى محيط على الاطلاق غير والى ما عداه مما هو محاط فان عنى بقوله
والى ما عداه ما هو محاط مع انه محيط لم ينحصر القسمة لجواز ان يكون الجسم محاطا غير
محيط وان عنى به ما هو محاط فقط لم يصح قوله واما القسم الثاني فله الموضع
والوضع بالاعتبارات جميعا لان المحاط اذا لم يكن محيطا لم يكن له وضع
بالقياس الى الامور الداخلة اللهم الا ان يحمل المقسم الاجسام المحيطة او
يشترط في هذا الحكم شرط الاحاطة قوله ولعله لا يكون الا المحدد والاول
لا شك ان البرهان ما دل الا على ان محدد الجهتين جسم واحد يحدد بمحيطه جهة
وبمركزه جهة اخرى فغاية ما في ذلك ان المحدد لا بد وان يكون محيطا واما انه
يكون محيطا على الاطلاق فغير لازم فاحتمل ان يكون محيطا مطلقا وان لا
يكون بل محاطا وايضا اللازم من الفصل الثاني يمتنع ان يكون له مكان يعني
ولم يلزم منه ان لا يكون له مكان اصلا لجواز ان يكون له مكان مع ان لا يكون
فلهذا تردد الشيخ وقال الشارح فانما لم يحقق احد القسمين في الامر على ان
لان غرضه تحديد الجهات وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا
وعلى تقدير ان يكون الشيئين احدهما محيط بالآخر واقول التشكك ليس في
ان المحدد شيء واحد او شيئان بل في انه محيط على الاطلاق او غيره والصواب
ان يقول الغرض تحديد الجهات الطبيعية وهو حاصل سواء كان المحدد محيطا او محاطا
واعترض ايضا بانه قد احال في البرهان ان يكون محدد الجهتين جسمين يكون احدهما
محيطا بالآخر فكيف جوز ههنا واجيب بان ما سبق هو انه لا يجوز ان
يكون جسمان احدهما محيط بالآخر ويحدد احدى الجهتين بالمحيط والاخرى بالمحاط
واما ههنا فالمراد تحدد الجهتين بكل من المحيط والمحاط فاين احدهما من الآخر و
انت تعلم ان التردد ليس الا بين القسمين وهما ان المحدد محيط على الاطلاق
وانه محاط لا انه محيط على الاطلاق وانه كل واحد من المحيط والمحاط فان
قلت الشيخ لم يتشكك في ان محدد الجهات هو المحيط على الاطلاق او غيره
بل تشككه في ان المحدد الاول هو المحيط على الاطلاق او غيره فالفائدة

حمال

فی تقییده الی الاول منقول الامام لم یتعرض لهذا القید اصلا واما الشارح فقد
فسر الاول بانه الذی لم یتحدد جهة قبله حتی یخرج المحاط الداخل فی تحدید الجهة
حشوا فانه اذا کان محیطان بالابعاد ذوات الجهة وفرضنا تحدد الجهات
بالمحیط کان المحاط ایضا یتحدد به الجهات لکن بالعرض فلیس المراد بالمحدد
الاول الا ما یتحدد به الجهات بالذات فمسکه لیس الا فی ان محدد جهات
الحرکات المستقیمة محاطا او محیط علی الاطلاق ثم ان الشیخ لما قال لعل المحدد
الاول هو القسم الاول ولم یقل هو القسم الثانی فقد عرض بان الحق ان المحدد
الاول هو القسم الاول قال الشارح وذلک لان المحدد الاول لو کان محاطا لاحتاج
فی تحدد موضعه الی غیره لان محدد موضعه متقدم علی موضعه وهو لا یتقدم علی
موضعه فیحتاج الی آخر قبله فلا یکون هو المحدد الاول وفیه نظر لان الکلام فی
تحدد الجهة لا فی تحدد الموضع ومحدد الموضع لا یجب ان یکون محدد الجهات
الحرکات المستقیمة والاولی ان یقال جهة الفوق یمتنع ان یکون وراءها ذو وضع
لانه لو کان هناک ذو وضع یمتد الاشارة الیه والاشارة لا بد لها من جهة
یمتد فیها وتلک الجهة لا یکون الا جهة الفوق لانها مقابلة لجهة التحت فافرضنا
جهة الفوق لا تکون جهة الفوق واما جهة التحت فاذا نفذ الاشارة الیها
لا یکون الا جهة التحت بل الی جهة الفوق قال الامام سبب النفوذ هو ان
الذی یمکن ان یعول علیه فی ان محدد الجهات هو الفلک الاول ان یقول انا
لو قدرنا وجوده من غیر ان یحصل فی حشوه سائر الافلاک فانه یحصل به وحده
طرفا القرب والبعد منه فاذا کان وحده کافیا فی ذلک لم یکن فی غیره تاثیر
فی ذلک فلا یکون المحدد الا هو وهذا ظاهر الفساد لانه لا یلزم من ان یکفی
الفلک الاول فی تحدید الجهتین علی تقدیر عدم الثانی ان لا یکون الثانی محددا
علی تقدیر وجوده وما نقله الشارح من دخول المحاط فی التحدید بالعرض علی ما
هو نقل غیر مطابق ومع ذلک غیر مستقیم لان ما مر فیما فرض تحدد الجهتین
بمحیط ومحاط وههنا لم یفرض تحدد الجهتین الا بالمحیط فمن این یلزم کفایة المحیط
فی الجهتین ودخول المحاط فی التحدید بالعرض ثم قال لکن لقائل ان یقول هذا

والجهة هی التی تقصدها المتحرک علی الاستقامة او یمکن ان یقصدها الاشارة الحسیة علی
الاستقامة وبالجملة الجهة هی التی تقصدها الحرکات المستقیمة او تقصدها الاشارات
المستقیمة ای الجهة منتهی الحرکات ومنتهی الاشارات ووجه المناسبة ان الجهات
نهایات الامتدادات والبحث عن الامتدادات وهی المقادیر یناسب البحث
عن نهایاتها وما قال الامام ان الجهة امر یعرض للنهایات کما ان الخط والسطح امران
یعرضان للنهایات فهذا غیر کلام الشارح وربما یورد علی القیاس الاول ان
الجهة مقصد المتحرک ان یعنون بالجهة ای الحیز فنسلم ان المتحرک یقصده او منتهی
الاشارة فلا نسلم ان المتحرک یقصد والجواب ان کل اشارة یمتد الی شیء فهو منتهی الیه
ویمکن ان یقصده متحرک وعلی قیاس الثانی ان الاشارة امتداد یخرج من المشیر وینتهی
الی المشار الیه فهذا الامتداد اما ان یکون موجودا فی الخارج او لا فان لم یکن
موجودا فی الخارج فمن الظاهر انه لا یلزم ان یکون طرفه موجودا فی الخارج وان
کان موجودا یلزم ان یحدث کلما یشار خط نافذ فی جمیع الافلاک بل سطح قاطع
لجمیعها لان الخط نهایة السطح بل جسم لان السطح نهایة الجسم ومن البین استحالته وجوابه
ان یقال نختار ان هذا الامتداد لیس بموجود فی الخارج لانا نعلم بالضرورة ان
منتهی هذا الامتداد مشار الیه وموجود فی الخارج غایة ما فی الباب انه لا یکون
قائما بهذا الامتداد بل بجسم موجود هناک علی ما سیاتی بیانه قوله یرید بیان
ان الجهات ذات اوضاع ای مراد الشیخ عن هذا الفصل ان یبین ان الجهة
ذات وضع وانما بینه لان صغری القیاس الثانی موقوفة علیها فیقال کل جهة
ذو وضع وکل ذی وضع قابل للاشارة وهذا القیاس مصادرة علی المطلوب لان
الحد الاکبر هو مفهوم الحد الاوسط فان الوضع ههنا لیس بمعنی المقولة بل بمعنی
قبول الاشارة وانما ساقه الی ارتکاب هذا المحذور ظاهر قول الشیخ فیجب ان
تکون الجهات لوضعها تیناولها الاشارة والاولی ان یقال هذا الفصل فی
بیان هذه الصغری حتی یکون الکلام ان الجهة لا بد ان تکون مشارا الیها لانه یقع
نحوها الحرکة فهی مشار الیها والیه اشار بقوله لما کانت الجهة یقع نحوها الحرکة
واما قوله لوضعها فمعناه ان الجهات فی نفسها وخلقتها قابلة للاشارة

يريد بيان ماهية الجهة اعلم ان حاصل بيّن ما تقرر ان الاشارات ممتدة ولا شك ان لها
منتهى وكذلك يصدر من الاجسام حركات مستقيمة وهي منتهية الى منتهى فمنتهى الاشارات
والحركات تكون بالضرورة موجودا ذا وضع ولما تبين وجود الجهة وتعالى اى انحاء الوجود
اراد ان يبين ماهيتها فهي طرف الامتدادات لانه لا يجوز ان تنقسم وتقرير
السؤال ان قسمة الحركة الى الحركة الى الجهة والحركة عنها انما تنحصر لو كانت الجهة
غير منقسمة فانها لو كانت منقسمة لم تنحصر في القسمين لان هناك قسما آخر وهو الحركة
في الجهة فانحصار تلك القسمة موقوف على عدم انقسام الجهة فلو بيّن انقسامها
بتلك القسمة كانت مصادرة على المط وجوابه ان ذلك القسم مناف لماهية الجهة
فان الجهة ما اليه الحركة فلو كانت الحركة في الجهة لكانت الجهة مسافة واندرج
احد مما جعل الكبرى اخص مما كان اى تخصيص الكبرى بالمتحرك بالاين فيقول
الجهة مقصد المتحرك في الاين ومقصد المتحرك في الاين موجود وح لا يرد النقض بالمتحرك
في الكيف وهذا الجواب ليس بتام ولا مطابق للمتن اما انه ليس بتام فلان مقصد
المتحرك اما ان يجب ان يكون موجودا او لا يجب فان لم يجب فمقصد المتحرك
في الاين لا يلزم ان يكون موجودا وان وجب فمقصد المتحرك في الكيف يلزم ان يكون
موجودا فالفرق واما انه ليس مطابقا للمتن فلان كلامه ان مقصد المتحرك لا بالتحصيل
بل بالحصول عندها وصولا او قربا ولا خفاء ان مقصد المتحرك بالحصول عنده
لا بد ان يكون موجودا واما الكيف فمقصد المتحرك بالتحصيل فيجب ان لا يكون موجودا
والا لزم تحصيل الحاصل هذا هو الفرق الواضح المطابق لمتن الكتاب

النمط الثاني في الاجسام تنقسم باعتبار الجهات اراد بيان

الاجسام الاولى والثانية ولما كانت الجهات اطراف الامتدادات ومقاطعها
كانت حدودا فالمحدود هو الذي يقوم به تلك الحدود ويعينها والاجسام
باعتبار الجهات اما محدد الجهات واما ذوات الجهات وهي التي تحصل في
الجهات لا بمعنى الحصول في حاق الجهة بل بمعنى القرب اليها وهي الاجسام الثانية
قبل الخوض تقرير ذلك مشهور بين الناس ان الجهات ست وسببه
ذلك ان الابعاد المفروضة في كل جسم ثلثة لا غير ولكل بعد له طرفان وقيد نعم

الفوق بحسب الطبع احترازا عن الانتكاس فان ما يلي الراس فيه ليس بفوق لانه ليس
على الهيئة الطبيعية وتعريف اليمين بحسب الاغلب لانه ربما يصير جانب القوى ضعيفا
ويقال له انه يسار في العرف لانه يصدق عليه انه اقوى الجانبين في الاغلب
قال الامام نقلا عن الشفا سبب الشهرة اعتبار ان عامي وهو حال الانسان بحسب
ما فهم العوام من جهاته فانهم يسمون الجهة القوية منه يمينا وما يقابلها شمالا وما
يلي وجهه قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه وقدمه فوقا وسفلا واما في
الحيوانات ذوات الاربع فالفوق منها ما يلي ظهرها والسفل ما يلي بطنها واعتبار
خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون
لكل جسم جهات ست واشار الشارح في اثنائه بيانه ان اعتبار الاول راجع
الى الاعتبار الثاني فليس فوق الانسان وتحته الا باعتبار طول قامته الذي هو الامتداد
الطولي في الجسم ولا يمينه وشماله الا بحسب الامتداد العرضي ولا قدامه ولا خلفه الا باعتبار
ثخن قامته وهو الامتداد الباقي فلا يكون سبب الشهرة الا سببا واحدا نعم لا يبعد
ان يكون باعتبارهم الجهات في الانسان اولا لانه اقرب اليهم ثم يستعملونها في سائر
سائر الحيوانات والاجسام ويمكن ان يقال السابق الى اوهام العامة ان الانسان
لما احاط به جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم كان له الجهات الست
اما اليمين واليسار فاعتبار الجنبين واما الفوق والسفل فبحسب الراس والقدم واما
القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر واما ان هذه الجهات منطبقة على اطراف
الامتدادات المتقاطعة في الجسم فهو وان كان كذلك في نفس الامر الا انه ليس بملحوظ
في الراي العامي قوله وهذا باعتبار ما هو غير واجب اى انقسام الجهات الى
الست انما هو باعتبار الامتدادات المفروضة في الجسم وتقاطعها على زوايا
قائمة وهو اعتبار غير واجب لان الجهة طرف الامتداد لا طرف الامتداد
القائم على آخر فاطراف الامتدادات جهات سواء كانت متقاطعة على زوايا
قائمة اولا وفيه اشارة الى ان ما هو المشهور ليس بحق لان الجهات لاطراف
الامتدادات لا لاطراف الامتدادات القائم بعضها على بعض واطراف
الامتدادات غير متناهية لا تنحصر في عدد وسلك الامام طريقا آخر قال الحكم

بان لكل جسم ست جهات ليس بحق لانه ان اريد به الجهات بالفعل انتقض بالكرة التي لا قطع فيها ولا حركة لانها لا جهة لها بالفعل اذ الجهة طرف الامتدادات ولا امتداد فيه اصلا وان اريد به الجهات بالقوة ففي الكرة بل في كل جسم جهات لا تتناهى بحسب الحدود المفروضة فيه فلا تنحصر الجهات في الست وهذا الكلام صحيح لكنه قال عدد الجهات المضلعات عدد ما لها من الحدود والنقطية والخطية والسطحية ان سمي كل حد جهة او عدد ما لها من الحدود الخطية والسطحية ان لم تسم الحدود النقطية جهات هذا اذا كانت المضلعات اجساما اما اذا كانت سطوحا فعدد جهاتها عدد خطوطها ونقاطها او عدد خطوطها كما يقال للمثلث جهات ثلث فان قلت التمثيل بجهات المثلث انما يستقيم في السطوح وعلى تقدير ان لا يكون النقط جهات لكن الكلام في المضلعات الجسمية فالمثال لا يطابق المثل فنقول المراد بالمضلعات ما هو اعم من الاجسام والسطوح لكن عدد جهاتها كعدد سطوحها ان كانت فانما سمي كل حد جهة لان الجهة طرف الامتداد والامتداد اعم من ان يكون خطا او سطحا او جسما تعليميا فيكون الخطوط والسطوح جهات وهذا الكلام من الامام مناقض لما ذكره اولا لان كل حد غير النقطة لو كان جهة لكان في الكرة جهة بالفعل هي سطحها فبطل قوله لا جهة فيها بالفعل وذكر الشارح ان هذه التسمية بخلاف ما تقرر لانه تقرر فيما مر ان الجهة غير منقسمة والامتداد منقسم فلا يكون جهة وفيه نظر لان الثابت بالبرهان عدم انقسامها في ماخذ الاشارة والخط والسطح غير منقسمين في ماخذ الاشارة وان كانا منقسمين من جهة اخرى وقيل المراد ان الجهة طرف الامتداد الخطي لا طرف كل امتداد حتى يكون الامتدادات التي هي الاطراف جهات وفيه ايضا نظر لان الذي تقرر في آخر النمط الاول ليس الا ان الجهة طرف الامتداد واما انه طرف الامتداد الخطي فلا فان قيل قد تقرر ان الجهة منتهى الاشارة ومقطعها والاشارة امتداد يخرج من المشير وينتهي الى المشار اليه ولا شك ان الامتداد الخارج من المشير انما هو الخط فيكون الجهة منتهى الخط فلا يكون الا نقطة فنقول الاشارات منتهى الى سطح المحدد فهو مقطعها والامتدادات الخطية انما ينقطع بالنقاط لو كانت موجودة في الخارج لكن الاشارات لا وجود لها

الخارج وان وجب ان يكون المشار اليه في الخارج على ان البرهان دل على ان الجهة الفوق هي سطح المحدد والحكماء باسرهم صرحوا به فكيف يجعل الجهة طرف الامتداد الخطي ... الجهات الست تنقسم من الجهات الست التي يشير الناس اليها ويعرفون الجهات فيما هي متبدلة بالفرض ومنها ما لا يتبدل قال الامام اما التي تتبدل فما كان اليمين عبارة عن اقوى الجانبين فلو فرضنا الجانب الضعيف قويا وبالعكس لانقلب اليسار يمينا وبالعكس واما القدام فما كان عبارة عن الجانب الذي يتحرك الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة الابصار فلو فرضنا عكس ذلك كما اذا خلق البصر في الموضع الذي هو الآن خلف الراس تبدل الخلف والقدام فهذا فرض غير واقع وما ذكره الشارح وهو تبديل التوجه من المشرق الى المغرب فرض واقع فان قلت ان فرض الامام في الخلف والقدام غير واقع واما في اليمين واليسار فربما يكون واقعا فقد يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا فنقول لعل مراده ان يفرض الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الراس والالم ينقلب اليمين يسارا واليسار يمينا بمجرد تبدل الجانب القوي والضعيف في ان ذلك على ما مر وقال ايضا واما الفوق والسفل فقد يراد بهما ما يتبدل بالفرض وقد يراد ما لا يتبدل فان كان المراد منهما ما يلي راس الانسان وقدمه فهما يتبدلان بالعرض كما اذا قام شخص على احد طرفي قطر الارض والشخص الآخر على الطرف الآخر فالجانب الذي يلي قدم كل منهما هو الجانب الذي يلي راس الآخر ضرورة ان الامتداد الخارج من قدم كل منهما يذهب الى راس الآخر فلو فسر الفوق بما يلي الراس والتحت بما يلي الرجل فاذا اعتبر الفوق ما يلي راس احدهما كان ما يلي راس الآخر هو التحت لا ما يلي رجله وبالعكس فهما يتبدلان وان كان المراد منهما ما يلي السماء وما يقابله لم يمكن ان يتبدلا بالفرض اصلا وكان هذا الكلام اعتراضا على الشيخ حيث اطلق القول بان الفوق والسفل من الجهات التي لا تتبدل اجاب الشارح بانه لا يراد بالفوق والسفل ما يلي الراس والقدم مطلقا والا لتبدل بالانعكاس وكفى هذا العذر في بيان تبدله ولا حاجة الى الصورة التي فرضها بل المراد بما ورد في عباراتهم

لا حاجة الى فرض ان يكون الوجه في الموضع الذي هو الآن خلف الراس بل يكفي ان يفرض ان يكون الاشد في الذي هو الآن هو الاضعف وبالعكس وهذا الاتفاق الانقلاب فرض غير واقع على السند

الى الراس والقدم بالطبع والجانب الذي يلي راس الشخص القائم على الطرف الآخر من
قطر الارض ليس الذي يلي القدم بالطبع فان قلت لا شك في ان الشخص القائم على
طرف قطر الارض راسه وقدمه على النحو الطبيعي فيكون الجانب الذي يلي راس الشخص
يلي القدم بالطبع فيكون سفلا بالقياس الى ذلك فنقول قوله بالطبع ليس صفة للقدم
بل يتعلق بالفعل ومعنى التعلق ان لراس كل شخص نسبة طبيعية مع الجهة والنسبة الطبيعية
التي لراس كل شخص مع الجهة ليست هي النسبة الطبيعية لقدم الشخص الآخر معها
والا لكان قدم الشخص الآخر لو فرضنا حيث راس الشخص الاول كانت على
النسبة الطبيعية وليس كذلك فلا يكون ما يقرب راس احد الشخصين قربا طبيعيا
ما يقرب قدم الشخص الآخر قربا طبيعيا واما ما يشبه ذلك فهو اشارة الى يمين
الفلك وشماله فان الجانب الشرقي منه يسمى باليمين لان قوة حركته انما يظهر فيه
ومقابله بالشمال كما في الانسان ويحتمل ان يكون المراد ما يشبه ذلك القدام والخلف
لانه ذكر من الجهات الفرضية اليمين والشمال فلم يبق من الجهات الست الا
القدام والخلف فاذا حملناه عليهما كانت الجهات الست كلها مذكورة و
مبنى الاحتمالين ان قوله مثل اليمين والشمال فيما يلينا مشتمل على امرين احدهما اليمين
والشمال الآخر ما يلينا فذلك في قوله ومثل ما يشبه ذلك ان كان اشارة
الى ما يلينا كان الكلام ومثل ما يشبه ما يلينا وما يشبه ما يلينا هو يمين الفلك ويساره
فان ما يشبه يلينا هو يلي الفلك وهو يمينه وشماله كما ان ما يلينا هو يميننا وشمالنا وان
كان اشارة الى اليمين والشمال فما يشبههما هو القدام والخلف الا ان تفسير
يمين الفلك وشماله انسب لان قوله فيما يلينا يدل دلالة لفظية على ان المراد
مثل ما يشبه ذلك لا فيما يلينا والا لكان قوله فيما يلينا مستدركا وقد يشبه الفلك
بحسب الحركة الشرقية بانسان يكون راسه في جهة القطب الجنوبي ويمينه الى المشرق
ووجهه الى وسط السماء فيكون القطب الجنوبي علوا والشمالي سفلا والمشرق يمينا و
المغرب شمالا ووسط السماء قداما ومقابله خلفا وبحسب حركة الغربية بانسان
راسه في جهة القطب الشمالي ويمينه الى المغرب فيتبدل الجهات الاربعة بخلاف
القدام والخلف وما فرضه الشارحان انما هو بحسب الحركة الشرقية لان تسمية المشرق يمينا

باعتبارها

باعتبارها فاعلم ان الشيخ انما قدم هذه المقدمة على اثبات محدد الجهات لان
الكلام ليس في اثبات تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا وحدودا
انما يتعين وضعها بذلك الجسم فهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد الجهات التي
يشير الناس اليها لا في تلك الجهات بل في تحديد الجهات الحقيقية منها وهي جهة
الفوق وجهة السفل فتحرير الدعوى بهذه المقدمة فلهذا قال فلنعد عما بالعرض
ثم من المحال قبل الخوض في البرهان لا بد من تمهيد مقدمة وهي ان الجهتين الحقيقيتين
جهتان متعينتان بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى
الاجسام السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع
الى تحت كالارض فلولا ان فوق وتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع
لما كان بعض الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الآخر الى الآخر با
واما انهما متقابلتان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحد بالطبع هاربة عن الآخر
بالطبع وايضا احدهما يلي راس كل شخص بالطبع والآخر ما يلي قدمه بالطبع فهما طرفا
امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما اذا كان غاية القرب من جسم
يكون الآخر غاية البعد منه بالضرورة اذا تمهد هذا فنقول لما كان في الموضع
خفاء فلا باس ان نشرح كلام الشيخ اولا ثم كلام الشارح ليتحقق الفرق بينهما
ولا يعبا بالتكرار ان وقع فاما كلام الشيخ فهو ان تحدد الجهة الحقيقية وتعين وضعها
اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اي ملاء لا اختلاف فيه اصلا في الواقع او فيما
لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل اذ ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه
اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه
فيجب ان يقع تحدد الجهة بشيء خارج عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة يكون
جسما او جسمانيا لان الجهة ذات وضع وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي
الوضع واياما كان فتحدد الجهة انما يكون بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا
من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا من حيث انه واحد لا سبيل الى الاول
لان لكل امتداد طرفين هما جهتان بل الجهة الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من
حيث انه واحد ان كان محدد الجهات لم يتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة

الطبع

واحدة والمط تحدد الجهتين فالمحدد اذن لا يكون الا جسم واحد من حيث انه
واحد وذلك امابان لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا لا من
حيث انه واحد لا جائز ان يكون المحدد جسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين
فاما ان يكون احدهما محيطا بالآخر او كونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان
الجهتين لو تحددتا بالجسمين احدهما محيط بالآخر حتى يكون تحدد احدى الجهتين
بالمحيط والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى
في غاية البعد من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز
فيكفي الجسم المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احد الجهتين وهي غاية القرب
بسطحه والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد
بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يحتج في تحدد جهة البعد
واليه اشار بقوله سواء كان حشوه او خارجا عنه فان الضمير في حشوه يستحيل
ان يعود الى المحيط لاستحالة ان يكون المركز خارجا عن المحيط بل الى المحاط
اي تحدد جهة البعد بمركز الجسم المحيط سواء فرض المركز في حشو المحاط او خارجا من
المحاط فلم يكن للمحاط دخل في التحديد بالذات فانه لو كان له دخل في التحديد
لكان اذا فرض المركز خارجا عنه لم يحصل تحدد جهة البعد وليس كذلك فلا يكون
تحدد الجهتين بالجسمين بل باحدهما لا من حيث انه واحد والمقدر خلافه واما
الثاني فلوجهين احدهما ان كل جسم يفرض من الجسمين متباينين انما يتحدد به جهة القرب
واما جهة البعد فلا يتحدد بشيء منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا
فان البعد اذا كان خارجا عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد يفرض انه غاية
البعد فوراء ذلك الحد ابعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم
فانه يكون فيه حد معين وهو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد
منه بل يكون من جهة القرب واشار اليه بقوله ما لم يكن محيطا وربما توجه هذا الكلام
بان من كل جسم الى آخر ابعاد الا يتحصر والجسم الآخر ليس بواقع في جميع ابعاده
بل في بعض ابعاده دون بعض والا لكان محاطا فلا يتحدد به بعد ذلك الجسم
والوجه الاول اشد انطباقا على المتن لا يقال في التوجيهين نظر اما في الاول فلانه

ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة لا يحتاج الى محدد وان
اريد البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود واما في الثاني فلانه ان اريد ان جميع الابعاد
لا يتحدد بالجسم الآخر فمسلم لكن لا يلزم منه ان الابعاد الموجودة بينهما لا يتحدد بل
لا يلزم منه ان جهة السفل لا يتحدد وانما يلزم ذلك لو كانت جهة السفل هي جميع
الابعاد من الفوق وهو ممنوع وان اريد به ان بعض الابعاد لا يتحدد بالجسم الآخر
فلا نسلم ان ذلك البعض جهة السفل لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة
التحت متقابلتان حتى ان اي بعد من الابعاد المتنازلة فرض من جهة الفوق
في كل جانب ينتهي الى جهة التحت واي بعد من الابعاد المتصاعدة اخذ من جهة
التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع الاشكال قطعا ومما يعين على ايضاح
المقام ما ذكره الشيخ في الشفاء ان كل جسم من الجسمين المتباينين يتحدد بسطحه
جهة القرب يكون جميع سطحه جهة القرب ويكون حاله الى ما هو خارج عنه من
جميع الجوانب سواء لان سطحه في نفسه سطح واحد متشابه من جسم واحد متشابه
بنسبته الى ما هو خارج عنه نسبة واحدة متشابهة فلو كان خارجه من بعض الجوانب
جسم جاز ان يتوهم في كل جانب جسم يتحرك الى ذلك الجسم المحدد والحركة المقربة منه
واذا فرضنا جسما يتحرك الى ذلك الجسم من الجانب الذي لا يلي الجسم الآخر فهذه
الحركة حركة مستقيمة الى جهة وليست من مقابلها لكن الحركة المستقيمة الى جهة
لا يكون الا من مقابلها ضرورة ان الحركة الى فوق لا يكون الا من تحت
وبالعكس وايضا لو حد جسم جهة واحدة بالنوع لكونها قربا منه وجب ان يكون
كل قرب منه في اي جانب هو تلك الجهة فيكون الجهة الاخرى كل بعد منه فان
تحدد جميع ابعاده بالجسم الآخر كان محيطا وان لم يتحدد به بل بالاجسام الاخر
فتلك الاجسام ان لم تكن واقعة في ابعاد متساوية من الجسم الاول فجهات البعد
جهات مختلفة بالنوع في جهة واحدة بالنوع وانه محال وان كانت واقعة في
جهة متساوية فجهة البعد عن الجسم الاول جهة واحدة بالنوع وتلك الاجسام كجسم
واحد محيط بالجسم الاول فيكون تحدد الجهتين على سبيل محيط ومركز لكن الجسم
الواقع في المركز داخل في الامر بالعرض والمحيط كان في تحديد الجهتين الوجه الثاني

ان لكل واحد من الجهات جهات لا يتناهى والجسم الآخر المباين له لا يمكن ان يقع
في جميع تلك الجهات فلا بد من وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه
في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من مخصص يؤثر في التحديد فيكون جسما واحدا في بعض
جهات الجسمين الاولين فان كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين
لزم الدور والا لتسلسل فلزم ان يكون المحدد جسما واحدا الا من حيث انه واحد لكن
لا مطلقا بل من حيث الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن
ان يتحدد بما يكون خارجا عنه لان البعد عنه لا يكون محدودا ح بل لا بد ان يكون
داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد محيطا كريا وهو المط فان قلت لا حاجة الى
بعض التقسيمات بل اكثر هذه المقدمات مستدرك اذ يكفي ان يقال الجهة لما كان
طرف امتداد فتحدد بها اما ان يكون في جسم او جسماني لان تعين ذي وضع لا يكون
الا بذي الوضع ولا بد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم يفرض ان يكون محددا فلا شك
انه يتحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد عنه
ح اذ البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا حدد جهتين لم يحدد كيفما اتفق
بل من جهة الاحاطة فح يتحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد وهو المقصود
فنقول لا شك ان هذا محصل البرهان وخلاصته الا ان الشيخ انما اراد التقسيم
الاول وهو ان تحدد الجهة اما في شي متشابه او في غيره لانه اراد اثبات محدد
الجهات على تقدير تناهي الابعاد وعلى تقدير لا تناهيها فانه لما اشار الناس
الى جهات الحقيقية وهي لا يتبدل علمنا انها جهات موجودة فهذه الجهات لا بد
ان يتعين وضعها فتعين وضعها اما في جسم غير متناه او جسم متناه لا سبيل الى الاول
اي ان جوزنا وجود ملا متشابه غير متناه لا يجوز تحدد الجهتين فيه ولهذا اورد
ايضا تحدد الجهتين في الخلاء مع انه بين استحالته فقد نبه بذلك على ان اثبات محدد
الجهات لا يتوقف على تناهي الابعاد وعلى استحالة الخلاء وانما زاد تقسيم الثاني
وهو تقسيم المحدد الى جسم واحد وجسمين دفعا لما يسبق الى الاوهام العامية
من ان السماء سطح مستو هو فوق والارض ايضا سطح مستو وهو تحت هذا اما يتعلق
بالمتن واما الشرح فنقول فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اي تحدد

الجهتين

الجهتين وهو تعين وضعها اما في شي متشابه خلاء كان او ملاء او في شي مختلف وهذا يوهم
انه ليس على محاذاة كلام الشيخ لان متشابه صفة لملاء فالملاء المتشابه قسم والـ
الخلاء قسم آخر وقد جعلهما الشارح قسما واحدا لكن الخلاء ايضا لما كان متشابها
لان المراد به البعد المفطور والدليل على استحالة التحدد بهما مشترك صار قسما
واحدا وهو محال لثلثة اوجه احدها ان بعض حدود المتشابه ليس اولى بان يكون
جهة من سايرها وقد ابان الشيخ هنا اشارة لطيفة الى ان قول الشيخ بان يحل جهة
مخالفة لجهة اخرى فيه استدراك لان اي جهة من الجهتين يفرض وان كان مخالفة
لجهة اخرى بالطبع الا ان الدلالة لا يتوقف على هذا الاختلاف بل لو لم يكن الا
جهة واحدة لا يجوز ان يتحدد بالمتشابه لان بعض حدوده ليس اولى بان يكون تلك
الجهة وما ظنك بالبعض الاجسام دون بعض من غيره لكن قوله المفروضة ايضا مستدرك
لعدم توقف هذا الوجه عليه وثانيها ان الحدود في الخلاء والملاء المتشابه بحسب الفرض
لانا لا نعني بالمتشابه الا ما اختلف فيه في الواقع اصلا والجهتان المط تحدد بهما بحسب
الطبع ويمكن ان يعبر عن هذا الوجه بان الحدود فيهما غير موجودة في نفس الامر
كلامنا في الجهات الموجودة وثالثها ان الحدود فيهما غير متناهية والجهات المتعينات
ليست الا اثنين فقوله وكون الجهتين بالطبع واثنين نشر لما قبله لكن هذا انما يتم
بالاستعانة باحد الوجهين الاولين بان يقال الحدود الغير المتناهية فرضية او
متشابهة فلا يكون الجهتان المتعينتان منهما والا فلا امتناع في ان يكون اثنتان
من الحدود الغير المتناهية وح يكون هذا الوجه مستدركا ولما بطل ان يكون تحدد
الجهة في شي متشابه تعين ان يكون بشي مختلف وذلك الشي لا بد ان يكون جسما او جسمانيا
لا يقال ان اريد بمحدد الجهة فاعلها فلا نم انه لا بد ان يكون جسما او جسمانيا لجواز ان
يكون مفارقا وان اريد قابلها فمحدد الجهتين الطبيعيتين لا يكون واحدا ضرورة
ان المركز لا يتقوم بالمحدد لانا نقول المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين
ان تعين الوضع لا يكون الا بذي الوضع فكان الشيخ وكذا الشارح نبه على هذا
المعنى بان وضع تعين وضع الجهة مقام تحديدها في مورد القسمة واما الجسم
الواحد من حيث هو واحد لا يمكن تحدد الجهتين بجسم واحد من حيث انه واحد

لان الجسم الواحد من حيث انه واحد لا يتحدد به الا جهة واحدة ضرورة انه لو تحدد
به الجهتان لم يكن ذلك من حيث انه واحد فهذا القدر كاف واما ان لكل
امتداد طرفين وكذلك الجهتان بالطبع وقوله المحدد يجب ان يحدد جهتين معا
مستدرك لانا لو فرضنا تحدد الجهتين بجسم واحد فيكون المحدد للجهتين جسما واحدا
بالفرض وهذا الاستدراك لا يوجد في كلام الشيخ لان كلامه ليس في تحدد
الجهتين بل في تحدد جهة واذا قيل يمتنع تحدد الجهة بجسم واحد من حيث انه
واحد لان لكل امتداد طرفين بل الجهتان بالطبع فوق واسفل ولا يتحدد بالجسم
الواحد من حيث انه واحد جهتان بل جهة واحدة انتظم الكلام من غير استدراك
واما الشارح فلما فرض الكلام في تحدد الجهتين كانت تلك المقدمات زائدة
قطعا وههنا استدراك مشترك بين الكلامين وهو تعيين جهة القرب فانه يكفي
ان يقال الجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان محددا لا يحدد الا جهة واحدة
واما ان تلك الجهة هي جهة القرب فذلك وان كان كذلك في نفس الامر الا ان
الدلالة لا يتوقف عليه قوله لان المحيط وحده كاف في تحديد الامتدادين
الاولى ان يقال في تحديد طرفي الامتداد كما هو في المتن ولعله جعل الامتداد
من الوسط الى الطرفين امتدادين قوله فباطل بوجهين تقرير الوجه الاول
ان جهة القرب يتحدد بكل من الجسمين وجهة البعد لا يتحدد بشيء منهما فالجهتان
لا يتحددان بهما جميعا والمفروض خلافه فنقول فاذن لا يتحدد الجهتان بكل واحد
منهما الصواب ان نقول لا يتحدد الجهتان بهما لان المفروض تحددهما بالجسمين وعدم
تحدد الجهتين بكل واحد منهما لا ينافيه واما ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا
فانما يثبت لو امتنع تحديد الجهتين بجسمين فكيف صار مقدمة فيه على ان الدليل
بدونها تام كما قررنا. واما تقرير الوجه الثاني فهو ان لكل واحد من الجسمين
جهات وابعادا ووقوع الجسم الآخر فيه في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد
ليس باولى من وقوعه في الجهة الاخرى وعلى البعد الآخر فلا يكون وقوعه في الجهة
المخصوصة وعلى البعد المعين الا لمانع يمنع وقوعه في الجهات الاخرى وعلى البعد
الآخر فيكون المانع موثرا في التحديد وتعيين وضع الجهة والشيء انما يوثر في تعيين

وضع لو كان ذا وضع لان المفارق نسبته الى ابعاده في جميع الجهات والابعاد
على السواء وح يكون وقوعه في بعض جهات الجسمين وعلى بعض ابعادهما ان كان
لغير مانع تسلسل وهناك نقصان اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو انه ينتقض بالمحدد
فان وقوعه على بعد من المركز دون ساير الابعاد وبان يكون نصف قطر الطول
او اقصر ليس باولى من وقوعه على بعد آخر مع ان ذلك ليس لمانع واما التفصيلي فهو
انا لا نسلم ان وقوع الجسم الآخر في بعض الجهات وعلى بعض الابعاد ليس باولى
من وقوعه في جهة الاخرى وعلى بعد الآخر ولم لا يجوز ان يكون لصورته النوعية مقتضى
تخصصه بجهة معينة وبعد معين او مادة لا يستعد الا للحصول في تلك الجهة
وعلى ذلك البعد فالجواب ان الجسم الآخر اذا اقتضى بطبيعته او بمادته بعدا
معينا امكن حصوله في الابعاد المساوية لذلك البعد بالنظر الى طبيعته وذاته
فيكون ممكن الحصول في ساير جهات الجسم الاول بالضرورة فالسؤال لا يرد
على الشيخ لاقتصاره تسوية النسبة في ساير الجهات بل على الشارح حيث ضم
مع الجهات الابعاد على انه امر زائد في البيان لم يتوقف عليه تمام البرهان
قوله يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة مطلقا في هذا الفصل امران احدهما
امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات والآخر لعدم محدد الجهات
على الاجسام المستقيمة الحركة اما بيان المط الاول فهو ان كل جسم من شانه ان
يفارق موضعه الطبيعي فلا شك ان مفارقته بالقسر الى جهة ومعاودته اليه بالطبع
وتكون الى جهة فلا بد ان يكون موضعه الطبيعي بل من جهة حتى اذا فارقه يكون
متحركا من تلك الجهة واذا عاد اليه يكون متحركا اليها والجهة التي موضعه الطبيعي
واقع لقربها يمتنع ان يتحدد بذلك الجسم المفارق عنه المعاود اليه لان موضعه
الطبيعي واقع بقربها سواء كان ذلك الجسم حاصلا او لم يكن ولو كان تحدد الجهة
بذلك الجسم لم يبق الموضع بقربها كما كان عند مفارقته وليس كذلك وايضا
لو تحددت الجهة به لكان حركته مع الجهة لا اليها او منها فقد ثبت ان ما من
شانه ان يفارق موضعه يمتنع ان يكون محددا للجهة وينعكس الى ان المحدد
للجهة يمتنع ان يفارق موضعه وكل ما يمتنع ان يفارق موضعه يمتنع عليه الحركة الا

بنه اعني الحركة المستقيمة ينتج ان محدد الجهة يمتنع عليه الحركة المستقيمة وهو المطلوب الاول
قوله لكون موضعه الطبيعي محددا للجهة لا بد اي يجب ان يكون موضعه الطبيعي واقعا
مايلي جهة حتى اذا تحرك الجسم اليه يقال انه يتحرك الى تلك الجهة واذا تحرك عنه يقال
انه يتحرك من تلك الجهة لانا نعلم بالضرورة ان كل حركة مستقيمة فهي من جهة والى
جهة قوله ويجب ان يكون محددا لجهة موضعه الطبيعي لا معنى لاضافة الجهة الى
الموضع الا ان الموضع واقع بقربها كما فسرناه واما المطلوب الثاني فبيانه ان
محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شأنه ان يفارق موضعه الطبيعي و
يعاوده ليس متقدما على الجهة لانا لا نتصور ان يكون من شأنه الحركة الى الطبيعي
او عنه والجهة لم توجد فان قلت ليس اللازم منه الا ان الجسم من حيث انه
متحرك ليس متقدما على الجهة ولم يلزم منه الا ان يكون متقدما عليه بالذات
فنقول اللازم هو المطلوب وما ليس بلازم ليس بمطلوب اذ المطلوب ان محدد الجهات
متقدم على الاجسام المستقيمة الحركة لا من حيث الذات بل من حيث شأنها
الحركة ولا يتوقف ذلك الا على ان الجسم من حيث شأنها الحركة ليس متقدما
على الجهة واذا لم يتقدم الجسم على الجهة فهو اما متأخر عن الجهة او معها واياما
كان يكون محدد الجهة متقدما عليه   فان قيل عسى قائل ان يقول ان
للشيخ في هذا الفصل مطلوبين امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
وتقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات الجهة وهما حاصلان من غير
تقييد الحركة في مقدمات الدليل فانها من الموضع الطبيعي او اليه بان يقال محدد
الجهات اما ان يمتنع عليه الحركة المستقيمة فلان كل حركة مستقيمة تستدعي جهة فلو
كان للمحدد حركة مستقيمة كانت الجهة متحددة قبله واما تقدمه على الاجسام
المستقيمة الحركة فلان محدد الجهة متقدم على الجهة والجسم الذي من شأنه الحركة
المستقيمة يمتنع ان يتقدم عليها فما فائدة تقييد الحركة في مقدمات الدليل بالموضع
الطبيعي والجواب ان الفائدة في ذلك هي التنبيه ان الحاجة الى اثبات محدد
الجهات ليس لتحديد الجهات مطلقا فان برهان تناهي الابعاد كاف لذلك
بل لتحديد الجهات المتمايزة بالطبع والجهات انما تمايزت بالطبع لان الاجسام

بعضها يطلب بطبعه بعضها يهرب عن بعض والبعض الآخر بالعكس فان الاجسام
الخفيفة لما تحركت بالطبع الى فوق والاجسام الثقيلة تحركت بالطبع الى تحت
فلو لم تكن فوق وتحت جهتين متمايزتين بالطبع لما كان كذلك فالحاجة
الى اثبات المحدد الا لتحدد الجهات المتمايزة بالطبع وتمايزها ليس الا لتمايز
المواضع الطبيعية للاجسام ولهذا قلنا ان ههنا جهتين متمايزتين بالطبع
هي جهة تحت وفوق فلا بد من محدد يحددهما ورفعنا النظر عن الجهات
المتغيرة بالطبع هكذا اوجه بعض وفيه نظر لان الكلام ههنا في امتناع الحركة
المستقيمة على محدد الجهات وتقدم محدد الجهات على الاجسام المستقيمة الحركة
ولا شك ان هذا الكلام انما هو بعد الكلام في تحديد الجهات والكلام في
تحديد الجهات بعد الكلام في تحرير الدعوى فالكلام الذي يتعلق بتحرير الدعوى
متقدم على الكلام في هذا المقام بمرتبتين وايراده ههنا غير مناسب انما المناسب
ايراده في اثبات المحدد كما ذكرنا والاولى ان يوجه الكلام في هذا المقام
بان الغاية من تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي او اليه هي التنبيه على كيفية
تقدم محدد الجهات على اجسام المستقيمة الحركة فان تمايز الجهات العلوية
والسفلية لما كان بالمحدد وكان المحدد متقدما من حيث يتمايز به الجهات
الطبيعية على الاجسام من حيث انها ذوات جهات طبيعية لا من حيث ذواتها
على ذواتها ولهذا ذكر بعد ذلك ان المحدد متقدم على الاجسام من حيث انها
ذوات الجهة   واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة للشيخ
في هذا الفصل تردد ان احدهما في تقدم محدد الجهات على الاجسام ذوات
الجهة هل هو بالعلية او بضرب آخر والثاني في الجهة انها قبل الجسم المستقيم الحركة
او معه فاراد البحث عن الترددين اما التردد الاول فتوجيهه ان تقدم محدد الجهات
على ذوات الجهة يحتمل ان يكون بالعلة وهو ظاهر وان يكون بالطبع فان رفع
المحدد يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة لان رفع
المحدد يوجب رفع الجهات ضرورة ارتفاع المعلول بارتفاع العلة
ورفع الجهات يوجب رفع الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات

الجهة لا يوجب رفع المحدد ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا كون المتقدم بحيث يوجب
رفعه رفع المتأخر من غير عكس فان قلت المحدد ان كفى في تحدده هذا الوصف
وهو كون الاجسام ذوات الجهة لم يكن تقدمه الا بالعلية وان لم يكف فيه لم يكن
تقدمه الا بالطبع فنقول لعل التردد في الكناية واما التردد الثاني فاشار اليه
بقوله وايضا لم يذكر الشيخ وهو ليس وجها آخر لتمسك الشيخ في التقدم بل كلاما
آخر في البحث عن التردد الثاني على طريقة الرياضيين انهم كثيرا ما حاولوا
ايراد كلام بعد كلام فصلوا بين كلامهم بقولهم وايضا اي ونقول ايضا وقال
الامام هذا التردد لا وجه له بل الاليق بما ذكره في النمط السادس الجزم
بامتناع تقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة لان عدم الخلاء مع وجود الاجسام
ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة فان تأخر وجود ذوات الجهة
من حيث انها ذوات الجهة عن الجهة تأخر عدم الجهات عنها والمتأخر عن
الشيء الممكن معه ضرورة انه اذا تأخر وجوده عن وجود الشيء لم يكن حاله الا ممكنا
فيكون الخلاء ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وانه ح وهذا الوجه لا يمنع تقدم محدد الجهات
على الاجسام ذوات الجهة لتأخر عدم الخلاء عن المحدد وتأخره عن الجهة
والشبهة انما هي في معية عدم الخلاء لذوات الجهة فانه وان لزم من
وجود ذوات الجهة عدم الخلاء الا انه ليس يلزم من عدم وجود الخلاء
وجود ذوات الجهة غاية ما في الباب ان وجود الاجسام لازم لكنه لا يلزم
ان يكون تلك الاجسام ذوات الجهة وبتتمة الحركة على ان الصواب الجزم
بتقدم الجهة على الاجسام ذوات الجهة من حيث انها ذوات الجهة ضرورة
ان كون الاجسام ذوات الجهة يتوقف على الجهة والموقوف عليه متقدم
قطعا قوله تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات فقد ظهر من الدرس
السابق ان محدد الجهات لا يكون له موضع اصلا فهو محيط على الاطلاق
وان كان له وضع بالقياس الى غيره واما ان يكون له موضع لكن لا يفارقه
وهو ليس محيطا على الاطلاق ولما كان هذا نتيجة للبحث المتقدم صدره بالفاء
واما تعريف الشارح المكان بالسطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذي المكان فتعريف

الذي استمنا والنفس هذا الحكم الاول بسببه اذ الحكم الاولي ربما يحصل للنفس
بسبب تتبع جزئيات يثبت فيها ذلك الحكم فان الانسان اذا شاهد ان الجسم
اذا انه في مكان جسم آخر ينحى عنه الجسم المتمكن فيه ويكرر منه هذا المشاهد جزم
بامتناع التداخل مكتسب من الاستقراء وهو احدى الحجج على المطالب والمكتسب
من الحجة لا يكون بديهيا فنقول الحصول من الحجة اعم من ان يكون بطريق الكسب
او بالبديهة فلا بد من الاكتساب بحركتين حركة من المطالب لتحصيل المبادي
وحركة منها اليه وليس هناك الا وجدان المبادي والانتقال عنها الى المطلوب
كما في الحدسيات والمجربات وغيرهما قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى
فان الذراعين لا يجوز ان يصيرا ذراعا واحدا والا لكان الكل مساويا للجزء
لا ان هيولى الذراعين لا يجوز ان يكون هيولى ذراع واحد فان الهيولى
لا حصة لها في المقدار بل نسبتها متساوية الى جميع الاقدار ولا ان صورة
ذراعين يمتنع ان يكون صورة ذراع واحد فان الجسم قد يتخلخل فيعظم مقداره
ويتكاثف فيصغر مع بقاء صورته فالشيء اما ان يكون له مقدار او لا فان لم يكن
له مقدار كالنقطة فلا منع من التداخل كما عند تقاطع الاقطار يحدث كل تقاطع
نقطة وجميع النقطة يجتمع في المركز اجتماعا رافعا للامتياز الوضعي وان كان له
مقدار في الطول فقط لم يتمانع من حيث العرض والعمق حتى ان وضعنا احد الخطين
بجنب الآخر لم يحدث عرض او احدهما على الآخر لم يحدث عمق والا لانقسم
السطح الى ما لا ينقسم وانه مح وان كان له مقدار في الطول والعرض دون العمق لم
يتمانع من حيث العمق فاذا وضع بعض السطوح على بعض يتداخل ولا يحصل
منهما عمق والا يلزم انقسام الجسم الى السطوح بل التمانع من حيث المقدار
ضرورة ان مقدارين يكونان اعظم من احدهما قوله اشارة انك تجد
الاجسام اما متلاقية او غير متلاقية فان كانت غير متلاقية يختلف
ما بينهما من البعد فبعد هو ذراع وبعد ذراعان الى غير ذلك وهو اختلاف
احتمال الابعاد للتقدير ويختلف ايضا احتمال تلك الابعاد للتقدير ما تقع فيها
فمن الابعاد ما يسعه جسم محدود ومنها ما لا يحتمل ان يقع فيه الا جسم اصغر

ومنها ما يحتمل جسما اكبر وهذا الاختلاف انما هو اختلاف مقداري فلا يكون
لا شيا محضا والقائلون بالخلاء فرقتان فرقة يزعم انه لا شي محض وفرقة
يزعم انه بعد ممتد وهو الذي يسمّى بعدا مفطورا لانهم زعموا انه مشهور منظور
عليه البديهة وان جميع الناس يحكمون ان بين اطراف الاناء بعدا ثابتا
يفارقه الماء ويحصل فيه الهواء وقالوا مكان العالم وجميع الاجسام
التي فيه خلاء وابعاد مساوية لابعاد الاجسام وهو بعد مجرد عن المادة
فالعالم ملا امكانه هذا الخلاء وقول الشارح هذا التعريف للخلاء الذي يكون
بين الاجسام وهو الذي يسمّى بعدا مفطورا منظور فيه لان قول الامام ولا يوجد
بينهما ما يلاقي واحدا منهما ان حملنا على عمومه فهو الخلاء بمعنى لا شي وان اراد
به الجسم فهو المشترك بين الخلاء بمعنى لا شي والبعد المفطور لانه اذا لم يوجد بينهما
جسم فان لم يوجد بعد اصلا فهو لا شي والا فهو البعد المفطور فعلى تقدير
تخصيص الخلاء بمعنى لا شي وعلى تقدير مشترك فلا وجه لاختصاصه بالبعد المفطور
واما قوله ولا تيناول الذي لا يتناهى فهو غير وارد لان المراد بالخلاء
المعرف الذي هو محل النزاع ولا نزاع في الخلاء الذي لا يتناهى وقوله بان
فرض فيه اجساما معنا فرض في الخلاء اجساما جسمين منهما بعد محدود وجسمين
آخرين بينهما بعد آخر اعظم من ذلك او اصغر او مساويا لتعذر الخلاء الواقع
بين تلك الاجسام بها وقد ثبت في الفصل المتقدم ان البعد المتصل لا يقوم
بلا مادة لان كل بعد قابل للقسمة الوهمية بالضرورة فيكون قابلا للقسمة
الانفكاكية فيكون ذا مادة وهذا انما يتم لو كان المراد من البعد المجرد شيئا
ينفك عنه وليس كذلك واما ان البعد المتصل ينحي عند سلوك الجسم اليه فلانه
لو لم ينح بل ثبت له دخل الجسم فيه فيستلزم تداخل الابعاد الجسمانية والذي
تقرر امتناع تداخل الابعاد الجسمانية ولا يلزم منه ان البعد الجسمي لا يدخل في
البعد المجرد عن المادة وانما يلزم لو اتفقا في الحقيقة وهو ممنوع قوله في مثل
قولنا تحرك كذا في جهة كذا هذا مخالف لما يجيء من ان الجهة لا يكون في الجهة
بل عن الجهة او اليها ولعله مجاز فالحقيقة ان تحرك في سمت يتادي الى جهة كذا

قد حقق فيما سبق ان القسمة الوهمية ملزومة لامكان القسمة الانفكاكية وهو كاف في اثبات المادة وهذا الطريق لا يحتاج الى الفصل شي من البعد المجرد عنه نعم لو سلك طريق الشارح لاحتيج اليه

الكلام انما يستقيم لو كان الفلك الاول متقدما في الوجود على غيره من الافلاك
حتى يقال انها متى اجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان بالعلية فاذا كانت
احديهما اقدم على الاخرى وجب استناد المعلول الى الاقدم فقط اقول من الظاهر
ان المراد انه من قوله متى اجتمع على المعلول الواحد ليس اجتماع علتين مستقلتين
معا على معلول واحد فانه محال بل المراد انه اذا كان للجهة امران يمكن ان يكون
كل منهما علة مستقلة لها بدلا عن الآخر حتى احتمل ان يكون الاول علة مستقلة
لتحدد الجهات واحتمل ان يكون الثاني علة مستقلة استند تحدد الجهات
الى الاول لانه اقدم ثم قوله هذا الكلام اما اشارة الى المدعى وان محدد الجهات
الفلك الاول واما اشارة الى الدليل فان اشار به الى الدليل لم يتوجه السؤال لان
الفلك الاول كاف في تحديد الجهتين سواء كان متقدما على الثاني او غير متقدم
لان جهة القرب يتحدد بمحيطه وجهة البعد بمركزه وان اشار الى المدعى كما دل عليه
ظاهر كلامه كان معارضة غير تامة وانما يتم لو كان استناد التحدد الى الفلك
الاول لانه اقدم وهو الممنوع ... اقول اما وجه تقدم المحيط هذا جواب
للشك الاول وتقريره ان المحيط وان لم يتقدم على المحاط في الوجود الا انه قد
يحتاج اليه في تحديد موضعه فيكون متقدما عليه من حيث تحديد الموضع وسيأتي
له بيان آخر في ذيل هذا البحث حيث بين مقدمته في رتبة الابداع واما الجواب
عن الشك الثاني فيتضمن اجمالي وتفصيلي اما النقض الاجمالي فهو انه يقتضي ان
يكون محدد جهة الهواء مقعر النار ومحدد الماء الهواء لان الهواء مثلا اما
مقعر الفلك او مقعر النار والاول باطل والا لكان بالقسر في موضعه الطبيعي دائما
فتعين الثاني فيكون مقعر النار محدد الجهة الهواء ولا قائل به واما النقض المفصل
فهو انا لا نم ان النار اذا كانت طالبة لمقعر فلك القمر يلزم ان يكون مقعر فلك
القمر محددا للجهة غاية ما في الباب ان يكون محدد المكانها الطبيعي لكن لا يلزم من
تحديد المكان تحديد الجهة ثم الدليل على امتناع كون فلك القمر محدد الجهة اما
على الاصل المذكور وهو ان لكل حركة مستقيمة جهة وان الجهتين متمايزتان
بالطبع اذ فرضنا متحركا كالبخار على حيز النار لم يكن متحركا من جهة الفوق بل الى

يطلب

جهة الفوق ففلك القمر لا يكون محدد الجهات الفوق فان قلت النار خفيف مطلق
وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق فيكون جهة الفوق هو
مقعر فلك القمر اجاب بان المراد ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام بل
فوق ساير العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة
الفوق على سبيل الاتساع ونحن نقول ما ذكره معارض بانا لو فرضنا نحو كما
نحارا على الفلك الاعظم فالحكم حرنا بانه يتحرك الى فوق لا الى فوق ولو استحال
هذا الفرض لعدم الشرط وهو الفضا كذلك استحال ذلك الفرض لوجود المانع
والاولى الاستدلال بامتداد الاشارة على ما مضى في الدرس السابق قوله
انما تخلق بان يكون متقدما في رتبة الابداع ظاهر هذا الكلام ان المحدد الاول
متقدم على ما دونه في الابداع والوجود ولكن هذا ينفي امكان الخلا فلاجرم
اوله الشارح اولاً بقلة الوسايط واخرى بالتقدم في تحديد المكان واما الامام
فقال انه ليس متقدما بالزمان ولا بالعلية وان لم يكن محدد الجهات ساير
الاجسام لم يكن ايضا بالطبع فتقدمه اما بالشرف او بالرتبة وهو راجع الى ما
ذكره الشارح من قلة الوسايط اذ لا معنى للرتبة الا انك اذا انزلت من
المبدا يكون وصولك اليه قبل وصول ساير الاجسام لكن في قوله لم يكن
بالطبع نظر اذ لو كان محدد الجهات ساير الاجسام كان متقدما بالطبع و
لا يلزم من انتفاء المقدم انتفاء التالي لجواز ان يكون تقدمه بالطبع من جهة
اخرى فانه محتاج اليه في تحديد المكان فيلزم من عدم المحدد انتفاء ساير
الاجسام من حيث انها متمكنة بدون العكس كان تقدمه بالطبع على تقدير
تحديد الجهات لمثل هذا المعنى وايضا الجهات المعتبرة هي جهات الحركات
المستقيمة وليس لجميع الاجسام حركات مستقيمة فلا يكون الفلك الاول محدد
الجهات ساير الاجسام فلم بني الكلام على الشك فيه قوله ويكون متشابه
وضع ما يفرض له اجزا فيكون مستديرا وذلك لانه قد ثبت ان المحدد جسم
واحد يحدد جهة القرب بسطحه وجهة البعد بمركزه فيكون في حشوه نقطة تكون
نسبة اجزائه المفروضة اليها متشابهة حتى لا يكون بعضها اقرب اليها وبعضها

ابعد عنها والا لم يكن تلك النقطة غاية البعد عن المحيط ولا نعني بالمستدير الا ذلك
هذا بيانه من قبلنا واما الشارح فلما اشتمل كلام الشيخ على امرين اح ان اجزا
المحدد مفروضة والاخر مستدير اراد بيانهما على التفصيل اما الامر الاول
فبقوله المحدد الاول لا يجوز اي لا يجوز ان يكون مشتملا على اجزا بالفعل سوا
كانت مختلفة او متشابهة لانها اذا كانت موجودة بالفعل كان كل منها
مختصا بمحاذاة بعض الاجسام الداخلة فيه فكل من الاجزا يختص بجهة من الاجسام
الداخلة فلا يتاخر الجهة عن تلك الاجزا لكن المحدد مقدم على الجهة واجزا
متقدمة عليه فيلزم ان يتاخر الجهة عن تلك الاجزاء ولا يتاخر فانه محال واما
الامر الثاني فبقوله ويجب ان يكون الى اخ ونحن نقول المحدد لا يحدد ساير
الجهات بل جهات الحركات الطبيعية وان اريد انه يلزم اختصاص كل
جزء من تلك الاجزاء بجهة من الجهات الطبيعية فهو ممنوع وذلك ظ وان
اريد الاختصاص بجهة من الجهات مطلقا فمسلم لكن الجهات المتاخرة عن
اجزاء المحدد هي جهات الحركات الطبيعية والجهات التي لا يتاخر هي الجهات مطلق
ولا امتناع فيه وايضا الجهات لا يتاخر عن الاجزاء من حيث انها ذوات
الجهات ويتاخر عنها بحسب الذات فلا يلزم التح وهذان السؤالان
واردان على دليل الاستدارة مع مزيد وهو انه لو صح لزم ان يكون المحدد
الاسطحا لانه لو كان له غلظ لكان بعض اجزائه اقرب الى المركز كالجزء
الذي يلي المقعر وبعضها ابعد عنه فيلزم تقدم الجهة على محدد وما لا يقال هذا
وارد على ما ذكرتم من البيان لانا نقول لا نعني بكون المحدد مستديرا الا
ان يحيط به سطح مستدير لا يكون الاجزاء المفروضة بعضها اقرب الى المركز
من بعض وهو ثابت مما ذكرنا انه يلزم من اختلاف الاجزاء ان لا يكون
المركز في غاية البعد من السطح المحيط واما ما استدلوا عليه من اختلاف الاجزا استلزام
اختصاص الاجزاء بجهات فهو مناط النقض لان المحدد ليس بمجرد السطح بل جسم له
سطح فيلزم من اختلاف اجزائه كونها في جهات ويعود المحذور قوله
اشارة الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة لما توقف هذا التعريف على

ان الاجزاء المفروضة ... يكون ... الجهات ... الطبيعية ... مطلقا لان الجهات لا تتاخر عنها ... الى ... الابعاد ... الاجزاء المفروضة ... على المحدد ...

معنى الطبيعة والقوة شرع الشارح اولا فى بيان معنيهما فالطبيعة يطلق على معان
والمعنى المقصود انه مبدا الحركة ما يكون فيه وسكونه لا بالذات لا بالعرض
فى قوله ما يكون فيه ضميران ضمير مستتر فى يكون ضميره بارز فى فيه اما المستتر
فيرجع الى المبدا واما البارز فالى ما اى الطبيعة مثلا اول الحركة جسم يكون ذلك المبدا
فيه ولسكونه بالذات وليس المراد من المبدا العلة التامة لامتناع انفكاك
المعلول عن العلة التامة فلو كان الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من انتفاء الحركة
انتفاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدا الحركة والسكون
فلو كانت علة تامة لاجتمعا فى الوجود وانه محال بل المراد انها علة فاعلية
ويتوقف فعلها على احد الشرطين فيقتضى الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون
معها والمراد بالحركة انواعها الاربعة وبالسكون ما يقابلها وبالاول القريب
اى الذى لا واسطة بينه وبين الحركة وبهذا يخرج النفوس الارضية لان النفوس
الارضية وهى النباتية والحيوانية تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام
طبايع تلك الاجسام والقوى التى فيها من الجذب والدفع وغيرهما ولهذا
سميت تلك الاجسام اعضاء اليه فيكون بين النفوس والاجسام المتحركة واسطة
هى طبايعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر فى الاقطار
على نسبة مخصوصة والثمار فى الالوان من الخضرة والبياض الى السواد
فتحرك العناصر على تلك النسبة والثمار فى تلك الالوان فالحركة تنتهى
الى العناصر والثمار اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات فهى الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة تخدم القوى فى تحريكها على ما
فصلت فى الكتب الطبية فان قلت ايضا الطبيعة انما تحرك الجسم بوسطة
الميل فلا يكون مبدا اولا واجاب بان الميل ليس بمتوسط بل آلة لها فان
المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس تحرك العناصر فى الاقطار
او فى الكيفيات بواسطة الطبايع وهى محركة ايضا وقوله ما يكون فيه
احتراز عن المبادى الصناعية كالنجار فانهما مبدا الحركات الآلات
من الاحجار والجص وغيرهما وكالنجار والصائغ فانهما مبدآن لحركة الخشب

وحركة المطرقة على الذهب والمبادى الصناعية لابد فيها من الشعور فيكون
اخص من المبادى القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما يتم بامرين احدهما
القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر هو الذى يتحرك
الى فوق وان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته فان
الفاعل والواسطة لا يتخالفان فى الفعل بل القاسر محرك اول وكذا طبيعة المقسور
بحسب تسخير القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية طبيعة المقسور لا القاسر
والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو خارج بقيد المبدا فلا
حاجة الى اخراجه بقيد ما يكون فيه فنقول هب انه كان فى التحقيق الا ان
القاسر لما شابه فى الظاهر المبدا الفاعلى حتى سبقت الاوهام العامية الى
ان القاسر فاعل الحركة مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات
لا بالعرض فنقول فى بيانه قد اعتبر فى التعريف امران المحرك وهو المبدا المحرك
وما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات
لا بحسب تسخير قاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات لا
عن الخارج وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدا للحركة
القسرية وليس بمحرك بالذات بل بالتسخير او فى متحرك بالذات ولا تسمى
طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يمكن ان يتعلق بالمحركة حتى لا يكون
تحريكه بالعرض وايا ما كان فهو احتراز عن مبدا الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه
صنم فانها وان كانت مبدا قريبا للحركة الا انها ليست محركة له من هذه الحيثية
الا بالعرض فهى ليست طبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس
وكجالس السفينة فانه متحرك بالعرض وطبيعته مبدا للحركة العرضية لكن لا يطلق
عليها الطبيعة بهذا الاعتبار ولا فائدة فى تعدد المثال الا زيادة الايضاح
والحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلابد يكون لحركته وسكونه من مبدا فمبدا
حركته وسكونه اما بتوسط شئ او لا بتوسط فان كان بتوسط كالنفوس الارضية
يحرك جسمها بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما ان
يكون ذلك المبدا فى الجسم المتحرك اولا فيه والثانى كالمبدا القسرى ليس بطبيعة

وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدأ الحركة بالذات او لا يكون فان لم يكن
طبيعة المقسور فانها مبدأ الحركة القسرية لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن
طبيعة وان كان مبدأ الحركة بالذات اي لا بحسب تسخير القاسر فاما ان
يكون مبدأ الحركة بالعرض او لا بالعرض فان كان مبدأ الحركة بالعرض
كحركة الصنم من النحاس فان مبدأ الحركة في النحاس مبدأ حركة الصنم بالعرض
فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وان اريد التعميم باعتبار الحركة فقال كمبدأ
حركة الجسم ان يكون مبدأ الحركة الذاتية اولا ومبدأ الحركة العرضية اولا فقد
من هذا التعريف ان مبدأ الحركة هو الطبيعة لا باعتبار انه مبدأ الحركة بالعرض
او مبدأ الحركة بالقسر بل باعتبار الحركة الذاتية الغير العرضية ولا شك ان لكل
جسم حركة ذاتية لا بالعرض او سكون فالطبيعة يعم سائر الاجسام وربما يقيد
التعريف بوحدة النهج وعدم الارادة فيخرج النفس فان قلت قد سبق ان
قيد الاول اخرج النفوس فلا يحتاج الى قيد آخر بخروجها فنقول الحركات
الى نفس الارضية اما الحركات الاينية وهي الحركات الارادية للحيوانات
واما الحركات في الكم كالانماء واما في الكيف كما يتحرك الثمار في الالوان
والنفس لا يفعل الحركات الاينية بواسطة طبايع الاجسام فربما يحرك
الاعضاء الى خلاف ما يقتضيه طبيعة الجسم كما في الصعود ولهذا يحدث الاعيا
للتعارض بين مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة فلو كان تحريكها المكاني بواسطة
الطبيعة كانت محركة الى جهة مقتضى الطبيعة فان اقل ما في الواسطة والمبدأ
ان يتوافقا للحركات نعم انما تحرك النفس الحركات الكمية او الكيفية بواسطة
الطبايع فان النفس يبعث الطبايع على الحركة في الاقطار او في الكيفيات
فيتحرك ولا مخالفة بين الطبايع وبين تلك الحركات فالتقييد بالاولية
يخرج النفوس بالقياس الى الحركات الكمية او الكيفية لا بالقياس الى الحركات
الاينية واذا قيد التعريف بالقيدين خرجت بهذا الاعتبار ايضا وذلك
لان المتحرك اي المتحرك بالذات لا بالعرض اما على نهج واحد او لا وعلى التقديرين
فاما بارادة او لا فالحركات منحصرة في ست اقسام ومبادئ الحركات

الذاتية الغير العرضية في اربعة ثم في هذا الكلام نظر من وجوه احدها ان قسمة
الحركات غير حاصرة لخروج حركة النبض عنها والحصر انما يظهر بان
يقال الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها بالحقيقة او عرضية
ان لم تكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه وغير العرضية اما بقوة خارجة عن المتحرك
او غير خارجة والاولى القسرية والثانية الذاتية وهي اما بسيطة اي على نهج
واحد او مركبة اي لا على نهج واحد والبسيطة اما بالارادة وهي الفلكية او بغير
ارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية او لا يكون
والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان يكون معها شعور وهي الحركة الارادية الحيوانية
او لا وهي التسخيرية كحركة النبض وثانيها لو كان مبدأ الحركة لا على نهج واحد
من غير ارادة هو نفس النباتية ومع الارادة هو نفس الحيوانية لكان لكل حيوان
نفسان لوجود الحركتين فيه وثالثها ان النفس الفلكية خرجت بقيد الاولية لانها
انما يحرك جسمها بواسطة طبيعة اذ لا مخالفة بينها وبينه فلا حاجة الى قيد عدم
الارادة ولا فائدة في قيد النفوس بالارضية في الاحتراز ولا يندفع الاشكال
عن هذا المقام الا بتلخيص ما في الشفاء قال الاجسام انما يتحرك حركات ذاتية
عن قوى فيها وهي مبادئ حركاتها وانفعالها فهي اما يتحرك وينفعل بالارادة او
لا يتحرك بالارادة اصلا فان لم يتحرك بالارادة اصلا فاما ان لا يكون
متفننة التحريك والفعل او يكون والاولى يسمى طبيعة كالحجر في هبوطه والثانية
تسمى نفسا نباتية كما في للنبات في تكونها ونشوها فانها لا يتحرك لا بالارادة
حركات في جهات شتى تفريعا وتشعيبا للاصول وتعريضا وتطويلا وان
حركت بالارادة في الجملة وان لم تتفنن تحريكها فهي النفس الفلكية كالشمس في دورانها
وان تفنن فهي النفس الحيوانية وقد حدت الطبيعة بما ذكر فمعنى مبدأ الحركة اي مبدأ فاعلي
يصدر عنه التحريك في غيره وهو الجسم المتحرك وقولنا اولا احتراز عن النفس
فانه مبدأ لبعض حركات الاجسام التي فيها بواسطة والمراد بما في الحد
جمع الحركات الذاتية كما ياتي القيود على ما مر فلما قسم القوة الى اقسام اربعة
احدها الطبيعة ثم ذكر حدها فلا بد ان يكون حدها بحيث يخرج عنها الاقسام

الاخر واطلاق النفس في الاحتراز يدل على ان النفس الفلكية تخرج عن الحد
كما تخرج نفس الارضية ولما اورد والقتية على القوة لا على الحركة كما اورد الشارح
اندفع سوال الحصر لان النفس الحيوانية وان كانت مبدا الحركات غير ارادة
الا انها تتحرك بالارادة في الجملة فان قلت اذا اعتبر في قسم الطبيعة ان
يكون تحريكها من غير ارادة لم يدخل الطبيعة الفلكية تحت اسمها لان الحركة
انما يصدر من الفلك بالارادة فنقول صدور الحركات الفلكية من نفسه
بالارادة واما من طبيعته التي هي صورته النوعية فبغير ارادة وشعور وهي
مبدا اول لجميع حركاتها الذاتية فهي داخلة في الطبيعة لا محالة قوله
والطبيعة الواحدة تقتضي من الامكنة الى قوله واحدا غير مختلف لقايل ان
يقول قد ذكرتم ان الطبيعة يطلق على معنى عام لجميع الاجسام وعلى ما يكون
على نهج واحد من غير ارادة والمراد من الطبيعة ههنا ان كان هو الامر العام
فلا نم ان كل ما طبيعة واحدة لا يقتضي الاشيا غير مختلف فان الحيوان له طبيعة
واحدة بهذا المعنى مع اختلاف افاعيله وان كان المراد المعنى الخاص
فهذه البعضية بديان لانه يرجع الى ان كل جسم يصدر عنه افعاله على نهج واحد
لا يقتضي الاشيا غير مختلف ولا معنى للاقتضا للشي الغير المختلف الا ان يكون
اقتضاه على نهج واحد اذ لا معنى للاقتضا على نهج واحد الا ان لا يقتضي شيا
غير مختلف ولا يندفع بهذا الاعتراض الا اذا اجري الكلام على الوجه الذي
نقلناه من الشفا قوله بل نتيجة لقولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة
والطبيعة الواحدة تقتضي شيا غير مختلف لا شك ان في هذا الكلام تساهلا
لان الحد الاوسط ليس بمكرر الا ان المراد من المقدمة الثانية ان كل ما فيه طبيعة
واحدة لا يقتضي الاشيا غير مختلف وح يكون الانتاج بينا قال الامام المقدمتان
لا ينتجان ان الجسم البسيط لا يقتضي الاشيا غير مختلف لجواز ان يكون له قوة
حيوانية تصدر عنها الاشيا المختلفة وانت تعلم ان المنع غير موجه لانه انتاج
من الشكل وفي بعض الحواشي لان منع الامام على المقدمة الثانية وكلام
في الشرح لا يدل عليه ومع ذلك فهو ايضا ساقط لانه يجي في الفصل الثاني

لهذا الفصل ان كل طبيعة اذا خليت ونفسها لم تقتض الا وضعا معينا وموضعا
معينا وشكلا معينا ولا يكون ذلك الا اقتضا دايما لا في وقت دون وقت
او في حال دون حال وقال الشارح الاحتمال المذكور لا يساعد عليه وضع المقدمتين
لانه ينتظم مع كبرى القياس قياس هكذا القوة الحيوانية يصدر عنها
اشيا مختلفة والطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشيا مختلفة ينتج ان القوة
الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس كقولنا الجسم
البسيط له طبيعة واحدة وما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة ينتج ان
الجسم البسيط لا يكون له قوة حيوانية ويمكن ان يقال في تركيب القياس كل ما له
قوة له حيوانية يصدر عنه اشيا مختلفة ولا شي مما له طبيعة واحدة يصدر عنه
اشيا مختلفة فلا شي مما له قوة حيوانية مما له طبيعة واحدة وهي مع قولنا الجسم
البسيط ما له طبيعة واحدة ينتج المط وهذا الكلام على سند المنع لا حاجة اليه
فانه لما لم يتوجه المنع لم يحتج الى دفع السند كذا سمعنا توجيه هذا المقام
من فضلا حملة الكتاب وكلام الامام غير ما فهموه بل ان الشيخ اورد
قوله فالجسم البسيط لا يقتضي الاشيا غير مختلف على ان لا يكون لازما عما
قبلها والذي قبلها هو ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
لا يصدر عنها الاشيا غير مختلف وهذا القدر لا يستلزم الا ان الفعل
الذي هو مقتضى الطبيعة الواحدة لا يكون مختلفا واما ان كل فعل للجسم البسيط
غير مختلف فغير لازم لجواز ان يكون الجسم البسيط له قوة حيوانية كما له طبيعة
واحدة حتى يكون الافعال الصادرة عن ذلك الجسم بعضها لا يختلف وهي
افعال الطبيعة وبعضها يختلف وهي الافعال القوة الحيوانية ولا يلزم ان
لا يقتضي الجسم البسيط الاشيا غير مختلف فعلى هذا قول الشارح هذه
نتيجة لقوليه ان اراد انه نتيجة لها من غير تغير فقد بان بطلانه وان غير
المقدمة الثانية بقوله كل ما له طبيعة واحدة لا يقتضي الاشيا غير مختلف
فهي ممنوعة وانما يصدق لو لم يكن مع تلك الطبيعة قوة حيوانية وكذلك
المنع على قوله وما له قوة حيوانية لا يكون له طبيعة واحدة او على السالبة الكلية

الذاتية لاشئ ماله طبيعة واحدة يصدر عنه اشيا مختلفة فكلام الامام لم يرد
بما ذكر الشارح لايقال لو كان في الجسم البسيط مع الطبيعة الواحدة
قوة اخرى يخالفها لكان فيه تركيب قوى فلا يكون جسما بسيطا لانا نقول
ليس المراد من انتفاء تركيب القوى والطبايع ان لا يكون في الجسم البسيط طبايع
مختلفة حتى لو قدرنا ان يكون في النار طبيعة تقتضي حرارتها وطبيعة اخرى
تقتضي يبوستها واخرى تقتضي خفتها لم يخرجها عن بساطتها لمساواة اجزائها
كلها في جميع تلك الطبايع بل المراد ان لا يكون لها اجزا مختلفة الطبيعة كما صرح
الشارح به ولا مخلص عن هذا الاشكال الا باعتبار عموم الافعال الذاتية
الطبيعية على ما مر [illegible] يريد بيان ان الجسم لابد له عن موضع وشكل طبيعيين
حاصله ان الجسم اذا خلى وطبعه فهو حاصل في مكان معين على شكل معين وهما
العارض لابد له من سبب وذلك السبب ليس الا طبيعة الجسم فهو مكان طبيعي
وشكل طبيعي فان قلت اجزاء العناصر ليست تقتضي مواضع معينة بل
يقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء الهوائي ربما تمكن في جزء من مكان
الهواء وربما يقع في آخر اجيب بان المراد الجسم البسيط الكلي لا اجزاء البسيط
والجسم البسيط الكلي تقتضي موضعا معينا وشكلا معينا والمراد بقوله اراد
البسيط والمركب البسيط الكلي والمركب ومما يؤيد هذا ان الشارح سيصرح
بان جزء العنصر ما دام منفصلا عنه لا يكون في المكان الطبيعي وفيه نظر لان
الجزء البسيط اذا خلي وطبعه فله مكان معين لان كل البسيط كذلك فكيف
هذا صار طبيعيا وذلك ليس بطبيعي ولعله يقول جزء البسيط لو خلي وطبعه لاتصل
بالكل فلا يبقى جزءا فما دام جزءا موجودا لم يخل وطبعه لكن لا حاجة الى التخصيص
الجسم البسيط بالكلي ثم النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان
الغالب دون اجزاء اخر مع ان نسبتها الى جميع تلك الاجزاء على السوية فان
قوله اراد به البسيط والمركب جميعا مناف لقوله الشكل متشابه لان الشكل
ليس متشابها في جميع الاجسام المركبة والبسيطة فنقول اعتبار الاختلاف
والتشابه ليس في جميع الاجسام بل في البسائط فالمراد ان الشيخ اورد

مثالين احدهما مختلف في البسائط والآخر متشابه فيها ولا ينافي هذا عموم الحكم
بالموضع والشكل واشتراط يدل على انه شرط زايد وليس كذلك لانه اذا عرض تاثير
غريب لم يكن خلي وطباعه وهو عطف تفسيري وجعل الامام القضية الكلية
وادرد والوضع المعين وقال انما لم يورد الموضع اذ ليس لكل جسم موضع بل كل
جسم لو فرض خلوه عن جميع الامور التي لا يجب حصولها له وجب ان يحصل له وضع
معين اعني لابد ان يكون ذلك الجسم بحيث لو فرض هناك اجزاء لكانت نسبته الى
آخر بالقرب او البعد منه ولابد له من شكل معين اذ لابد له ان يكون له حد واحد
كالكرة او حدود كثيرة كالمكعب وقال الشارح المراد بالوضع على تقدير
ان يكون في النتيجة جزء المقولة لا المقولة كما حمله الامام عليه لانه مما يقتضيه تاثير
غريب من الخارج الا ان ذكر الشكل مغن عن ذكر الوضع لان الشكل هيئة تحدث
والوضع بذلك المعنى هيئة الاجزاء فهو عارض للجسم بعد الوضع واقول الامام
اراد ان حمل الوضع على المقولة الا انه صحح بارادة الوضع المقدر لا الوضع
المحقق ولا شك ان الوضع المقدر لا يحتاج الى وجود امر في الخارج وايضا
السؤال وارد على الوضع لانه انما يحصل من خارج فانه السطح الباطن للحاوي
فوجب ان لا يكون مقتضى طباع الجسم واما اغناء ذكر الشكل عن ذكر الوضع فشي
عجيب لان غايته ان اعتبار الوضع سابق على اعتبار الشكل بل غايته ان
الشكل معلول الوضع لكن ذكر المعلول لم يغن عن ذكر العلة ولو كان
الطبايع مبدأ لهما اولوجوبهما لزال عذره والمنافية منع ظاهر لان العلة المبدأ
هو العلة الفاعلية والفاعل لا يستلزم المعلول لاحتمال التخلف لوجود مانع او
عدم الشرط نعم لو اريد بالمبدأ العلة التامة ظهر الفرق فان العلة التامة
للاستيجاب والاستحقاق لا يستلزم الا الاستحقاق لا الاثر والعلة التامة للشيء
لا تتخلف عنها لكنهم لا يكادون يطلقون المبدأ على العلة التامة كما صرح به
في تعريف الطبيعة والاولى ان يقال لو كان هذا ذلك او مبدأ وجوبه لاحتمل
ان يسبق الى الوهم امتناع تخلف الاثر عنه بخلاف مبدأ الاستيجاب
قوله واعلم ان الجسم اما البسيط البسيط لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا

لما مضى من ان البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة لا تقتضى شيئا مختلفا
واما جزء البسيط فمكانه جزء مكان الكل وهذا انما يستقيم لو كان المكان على البعد
المنظور او الخلاء وان كان المراد به السطح الباطن فجزء المكان الجزء هو جزء مكان
الكل لا فى جميع الصور فان شيئا من مكان الذى هو الذى هو جزء الفلك ليس
من مكان الفلك اصلا والابداع يقال بالاشتراك على ايجاد لا يكون مسبوقا
بزمان وهو ما يقابل للاحداث وعلى ما يقابل التكوين والاحداث معا
فان الايجاد اما ان يكون مسبوقا بمادة او زمان اولا فان لم يكن مسبوقا فهو
الابداع وان كان فان كان مسبوقا بزمان فهو الاحداث والا فهو التكوين فالاحداث
ايجاد مسبوق بمادة وزمان كالاجسام المحدثة والتكوين ايجاد مسبوق بمادة
دون زمان وليس هناك قسم اخر وهو ايجاد مسبوق بزمان دون مادة لان كل محدث
مسبوق بمادة ومدة وقوله يقتضى وجود الخلاء او حالة الابداع فيه نظر اما اولا فلان
المركب وان كان افراده محدثة الا ان مطلق المركب قديم فلا زمان الا وفيه
فى ذلك المكان مركب واما ثانيا فلم لا يجوز ان يمكن فى ذلك المكان البسيط
قسرا لو كان القاسر ضرورة الخلاء وقوله لوجب خلو مكانه الاول ممنوع
وانما يخلو لو لم يتخلل الجسم الذى حواليه واما ان مكان المركب يقتضيه غالب
اجزائه على الاطلاق او بحسب الا مكان فهو ممنوع ايضا لجواز ان يكون
الصورة النوعية التى للمركب مقتضية لحصوله فى مكان المغلوب فربما تغلب الصورة
النوعية مثلا غلبها كان ثقل الذهب ليس كثقل الاجزاء الارضية بل هو مستفاد
من صورة النوعية واما المكان القسم الثالث فما اتفق وجوده فيه لانه اذا لم
يغلب شئ من الاجزاء اصلا كانت نسبة جميع الامكنة اليه واحدة فلا
ينتقل الى شئ منها بل بقى حيث وجد وفى احدى النسخ اذا تساوت المجاذبات
عنه بالجسم وح يكون الضمير فى عنه يرجع الى المكان الذى اتفق وجوده فيه ومعناه
ان جذبات العناصر الكلية اياه متساوية كتساوى جذبات القطع المتناطيس
للصنم وهذا مجرد تخييل لا ان هناك جذبا محققا لما ثبت من ان حصول الجسم فى
المكان بحسب استحقاق طبيعى وفى بعض النسخ اذا تساوت المجاذبات عنه

بالى فلا يعود الضمير بالمكان اذ لا معنى له بل الى المركب يعنى ان مجاذبات
اجزاء المركب متساوية فلا بد ان قال منه لا عنه لان المركب من المجاذبات لا
ان المجاذبات متجاوزة عن المركب — شرع فى الشكل المدعى ان
شكل البسيط مستدير لان الشكل مقتضى طبيعة الاجسام والطبيعة فى الجسم البسيط واحدة
وتاثير الفاعل الواحد فى المادة الواحدة لا يكون الا متشابها فيكون شكله مستديرا
لان الشكل المضلع مختلف يكون جانب منه سطحا واخر خطا واخر نقطة وفيه نظر
لانا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد لا بد ان يكون متشابها
ولم لا يجوز ان يكون له جهات واعتبارات يصدر عنها بحسبها فى مادة
واحدة افعال مختلفة والثابت ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه
الا واحد ثم انه اورد على الدليل معارضة ونقضا اما المعارضة واليه اشار
بقوله فان قيل ان الاماكن المختلفة فتقديرها ان البسائط لا يجوز ان يشترك فى
الشكل المستدير لان اشتراكها فى الشكل يستلزم اتحادها فى الطبيعة كما ان
اختلافها فى المكان يستلزم اختلافها فى الطبيعة واجاب بان اختلاف
المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات لا يستلزم اتحاد
العلة فان تنافى اللوازم يستلزم تنافى الملزومات بدون العكس فان قيل
الاشتراك فى المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك فى العلة فبطريق الاولى
ان لا يستلزم اختلاف العلة فح امكن استناد الجسمية المشتركة كما امكن استناد الاشكال
الى الطبايع المختلفة لكن ذهبتم فى الفصل السابق الى ان الشكل طبيعى اجاب
بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند
الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى
الجسمية المطلقة حتى يكون شكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء
خصوصية الجسم اعنى الصورة النوعية واما النقض واشار اليه بقوله ولقائل
ان يقول فتحريره ان اجزاء الارض بسيطة وهى ليست مستديرة الشكل
والجواب ان شكل اجزاء الارض ليس شكلا طبيعيا بل قسريا والكلام فى
الاشكال الطبيعية فان قلت لو كان تشكلها بالقسر فاذا خليت وطبعها وجب

وجد فى نسخة الفصل الثانى [illegible]

ان يعود الى الاستدارة اجاب ان يبوستها مانعة من العود فان قلت لو كانت
اليبوسة مانعة عن حصول الاستدارة وهي من مقتضيات الاجزاء الارضية
فيلزم ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع عن حصوله ومن البين
استحالة ذلك اجاب بان المنع بالعرض وهو جائز قوله واعترض
الفاضل الشارح اعترض الامام على الدليل المذكور بطريق الاول انا لا نم
ان الشكل مقتضى طبيعة الجسم فان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع انه
لا يخلو عن وضع فلم لا يجوز ان لا يقتضي الجسم شكلا معينا وموضعا معينا مع امتناع
خلوه عنهما والجواب ان كل جسم اذا خلي وطبعه يعلم بالضرورة ان له مكانا
معينا وشكلا معينا فيكون المكان المعين والشكل المعين من مقتضى طبيعة الجسم بخلاف
الفلك فانه لو خلي وطبعه لا يلزم ان يكون له وضع لان الوضع له بالنسبة الى
غيره وفيه نظر لان لزوم الشكل والموضع المعينين ايضا ليس من طبيعة الجسم اما
الشكل فلان لزومه للجسم موقوف على نهاية ابعاده ولا شك ان الجسم لا يقتضي
من حيث طبيعته ان يكون متناهيا وما يعرض الشئ بواسطة ليست هي بالذات
فلا يكون عروضه بالذات واما المكان فلانه لما كان هو السطح الباطن الحاوي
فما لم يلاحظ حاوية لا يقتضي بان له مكانا فمجرد النظر الى طبيعة الجسم لا يقتضي له بالمكان
وهذا قد مر مرة الطريق الثاني النقض بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة
اما اولا فلانه ربما ينقسم الى الخارج المركز والمتممين وللخارج المركز شكل ولكل
من المتممين شكل مخالف له واما ثانيا فلانه يشتمل على ثقبة فيها تدوير او فلك كوكب
وللفلك شكل وللثقبة شكل آخر وللتدوير او الكواكب شكل آخر مخالف له وهذه
الاشكال المختلفة اما ان يكون قسرية وهم لا يجوزون ان يكون شئ من احوال
الفلك بالقسر اذ لا قاسر هناك ولا قسر دائم والا لزم التعطيل في الوجود
واما ان يكون طبيعية فيلزم اختلاف افعال طبيعة واحدة فان قلت لا اختلاف
في الشكل فان جميع اشكال الخارج والمتممات في جميع اشكال التدوير والثقبة
والفلك مستدير غاية ما في الباب تعدد الاشكال المستديرة ولا محذور فيه
فنقول الدليل هو ان تأثير الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا يختلف ولو صح

هذا الدليل لوجب ان لا يختلف اشكال البسيط وان كانت مستديرة وقوله متممات
الافلاك والثقبة مخالفة لما تقتضيه الاستدارة ليس معناه ان اشكالها مخالفة
لمقتضى استدارة الفلك اي للشكل المستدير للفلك والجواب ان اختلاف الاشكال
في الفلك ليس من صورة واحدة بل من اختلاف الصورة والفعل كما يختلف من
اختلاف القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضي
كرية شكله لكن اتصل به صورة اخرى افرزت منه كرة اخرى هي خارج المركز
او تدويرا او كوكب فحصل له اشكال مختلفة فان قلت حلول الصورة المختلفة لا بد
ان يكون لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة وذلك غير متصور
في الفلك اجاب بمنع الحصر فان من الجائز ان يتصل صورة كمالية ببعض البسائط
في الفطرة الاولى لاسباب يعود الى العقول الفعالة كما جاز اتصالها ببعض المركبات
لامور يعود الى القوابل في الفطرة الثانية والصورة الكمالية هي التي لا يفارق
الى بدل اما انها لا يفارق اصلا كالصورة الفلكية او انها يفارق فلا بدل
كالصورة الحيوانية فليست اذا فارقت حلت ببدن الحيوان صورة اخرى
نوعية بل انحلت التركيب وكذا النبات والصورة المتبدل كالصورة
المنوية هي مبنا اشكالات احدها ان الصورة النوعية الاولى لما كانت
صورة الفلك الكلي فلا بد ان يسري في جميع اجزائه واما الصورة الاخرى فلانها
صورة الخارجة تخص فيكون فيه صورتان نوعيتان وهو محال وجوابه المنع من
استحالة ذلك فان جميع الصور العناصر في المركب باقية وحل فيه صورة اخرى
نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون لكل عنصر صورتان نوعيتان
والاخر انه لو كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون
بسيطا وجوابه ان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء الجسم قوة ولجزء آخر
قوة اخرى حتى اذا كان الجسم مركبا من الجزئين كان فيه تركيب قوتين وههنا
تعلق بالخارج قوة ليست في المتممين الا انه لا قوة فيهما ليست في الخارج
فلا يكون في الفلك تركيب قوى والاخر ان الجواب عن النقض لا بد ان يكون
بحيث لا يرد على اصل الدليل وهو ليس كذلك لانه اذا جوز في الفلك ان يتصل

صورة مختلفة هي مبادي اشكال مختلفة فلم لا يجوز في البسائط حتى يكون صورها مبادي
افعال مختلفة فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وجوابه ان كل صورة تقرض
في البسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تختلف تاثيرها فلا تقتضي
الا الشكل المستدير والآخر ان الصورة التي تتعلق بمجموع الفلك وتنوعه
سارية في جميع اجزاء الفلك فيكون الخارج والمتمم افرادا من نوع الفلك
لان صورة الخارج والمتمم النوعية صورة الفلك الكلي النوعية كما نص عليه بقوله
مع بقاء الصورة الاولى فيلزم تعدد افراد المبدع وقد صرحوا بوجوب
انحصار المبدع في شخصه فان قلت هذا السؤال لا يكاد يرد في الخارج لان نوعيته
لم تتحقق بمجرد صورة الفلك بل فيه صورة اخرى وح توقف نوعيته على الصورتين
لا محالة فنقول نوعية الخارج ان لم تتوقف على الصورة الاخرى فهو فرد آخر
وان توقف كان الخارج مخالفا في الطبيعة للفلك فلا يكون الفلك بسيطا
ولو كان يمنع بساطة الفلك الكلي فالحاجة الى الجمع بين الصورتين في الخارج
والتدوير واعلم ان الامام قرر هذا النقض بوجه آخر وهو ان متمم الخارج مختلف
الثخن فهذا الاختلاف ليس بتبري عندهم بل يختلف فعل طبيعة الفلك في المقدار
فلم لا يجوز اختلاف فعلها في الشكل وايضا الفلك المكوكب له نقرة يركز فيها
الكوكب وتلك النقرة في جانب من الفلك دون جانب فاختلفت طبيعة
الفلك في مادة فعلا متشابها ولعل الشارح انما غير هذا التقرير الى اختلاف
الاشكال لان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه
ان يكون من نوع واحد واختلاف الثخن ونقرة الفلك لا يخرج فعل الطبيعة عن
ان يكون نوعا واحدا بخلاف ما اذا اشتمل على السطح او الخط والطرف الا
النقض بالقوة المصورة فانها قوة طبيعية مبدا الاشكال الاعضاء عندهم
فهي اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا لزم
ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات
بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة
فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض
مانعا عن البعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز
ان يكون مع طبائع الاجسام مانعها عن ذلك والجواب انا لا نم ان القوة المصورة
ان كانت بسيطة ومحلها مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم
من ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نم انها
اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك
لو كان فعل قوة المركب في المركب فعلا واحدا في واحد واحد وذلك
ممنوع **قوله** يريد اثبات الميل وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا والاعتماد
عندهم الميل اما الى فوق وهو الخفة او الى اسفل وهو الثقل ومحرك الجسم انما يحرك
الجسم بتوسطه حتى ان كانت الطبيعة تحرك جسما يحدث اولا الميل الى الحيز ثم
صدر عنه الحركة بواسطة والقاسر يحدث مثلا في المقسور فيحركه فانا نعلم
بالضرورة ان الرامي يحدث حالة في السهم يتحرك بسببها وسبب احتياج الحركة الى
الميل ان الحركة تختلف بالشدة والضعف والطبيعة لا تختلف بهما وح لا
يكون اختلاف الحركة من الطبيعة بالذات بل بتوسط امر يقبل الشدة و
الضعف فهنا مقدمات ثلث اما ان الحركة تقبل الشدة والضعف فلان
كل حركة انما تقع في زمان يمكن ان يتصور وقوعها في زمان اقل فيكون اسرع
او في زمان اكثر فيكون ابطا فهي لا تخلو عن حد من السرعة والبطء والسرعة
والبطء تقبل الشدة والضعف لان اي حد من السرعة يفرض فهناك يتوهم حد
آخر اسرع منه وحد آخر ابطا منه وقوله هو شيء واحد بالذات معناه ان
الحد الذي هو السرعة عين الحد الذي هو البطء وانما صار ذلك الحد سرعة بالاضافة
الى حركة وبطأ بالقياس الى حركة اخرى واعترض بان الحد الذي هو سرعة
وبطء باضافتين ليس الا هو نوع من السرعة والبطء وليس هو يقابل الشدة و
الضعف وانما القابل لهما مطلق السرعة والبطء فكيف قال وهو كيفية تقبل
الشدة والضعف وايضا انواع الكيف اربعة والسرعة والبطء ليس من الكيفيات
المحسوسة لان المحسوس بالذات هو الاضواء والالوان وليست السرعة والبطء
من قبل الحركة تعينها لا تحس بها ولا من الكيفيات المختصة بالكم لان الحركة ليست

لكم ولان الكيفيات النفسانية والاستعدادية وذلك نظير السرعة والبطوء اضافيان
عارضيان للحركة لانهما كيفيتان تعرض لهما الاضافة وانت خبير بان هاتين
النقضين اللذين ورد الاعتراض عليهما مستدركان لا حاجة اليهما في البيان
واما ان الطبيعة لا تقبل الشدة والضعف فلانها جوهر وسيتضح ان الجوهر
لا يقبل الاشتداد والضعف واما انه يلزم من هاتين المقدمتين استناد الحركة
الى الطبيعة بتوسط الميل فلان الطبيعة لما لم تكن قابلة للشدة والضعف كان
نسبتها الى جميع الحركات على السوية فصدور حركة معينة منها ليس باولى
من صدور حركة اخرى فلا بد من امر متوسط بين الطبيعة والحركة يقبل الشدة
والضعف وهو الميل فانه يختلف اما بحسب اختلاف احوال الجسم في المقدار فان الجسم
الكبير يكون الميل فيه اكثر من الصغير او في التخلخل والتكاثف كما ان شبرا من
الحجر يكون فيه اكثر الميل من الميل في شبر من الماء او في الاندماج والانتفاش
كشبر من الحجر يكون الميل فيه اكبر من الميل في شبر كالعهن المنفوش واما بحسب امور
خارجة عن الجسم كرقة الملاء او غلظه فان قيل السبب الذي يستند اليه الميل اما
ان يكون قابلا للشدة والضعف او لا فان لم يقبلهما لم يمكن استناد ما يقبلهما
الى غير القابل فلم لا يجوز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات وان قبل الشدة
والضعف فلا بد له من سبب آخر فاما ان ينتهي الى غير قابل للشدة والضعف
او يتسلسل وبعبارة اخرى لو لم يجز استناد الحركة الى الطبيعة بالذات لانها
قابلة للشدة والضعف لم يجز ايضا استناد الميل الى الطبيعة بالذات
لكونه قابلا لهما فلا بد من ميل آخر لا يقال اصل الميل من الطبيعة واما اشتداده
وضعفه فبحسب اختلاف الاحوال الداخلة والخارجة لانا نقول فلم لا يجوز ان
يكون كذلك في الحركة ثم ان وقفت المساعدة على انه لا بد من امر متوسط
فلا نسلم انه هو الميل لم قلتم انه كذلك فنقول ليس المقصود من هذا الكلام اثبات
الميل فان الميل بديهي الوجود محسوس ومن البين الواضح ان له مدخلا في حركة
الجسم فانا نحس بالميل في الزق المنفوخ المسكن تحت الماء وفي الحجر المسكن
في الهواء ونعلم بالضرورة انه يقتضي صعود الزق ونزول الحجر ولهذا النقل يعنون

بالتنبيه بل المراد ان يبين لما احتاجت الطبيعة في تحريكها الجسم الى الميل وما الحكمة
في ذلك وقد اشار اليه في اول الكلام بقوله فبسبب احتياجه الى ذلك وغاية
توجيهه ان الطبيعة قارة الذات غير قابلة للشدة والضعف والحركة غير
قارة الذات وقابلة للشدة والضعف ومن قواعدهم المشهورة
ان العلة لا بد ان يناسب المعلول فلما كانت الطبيعة في غاية البعد عن الحركة
لم يمكن ان يصدر عنها الحركة بالذات فاقتضت اولا الميل وهو قار الذات
قابل للشدة والضعف فناسب الحركة من جهة اختلافه بالشدة وناسب
الطبيعة من جهة انه قار الذات فامكن ان يصدر الحركة من الطبيعة بتوسطه
فهذا مجرد بيان مناسبة ما قوله وهذا محسوس في الحركة الا بان
الميل محسوس في حالة الحركة وفي حال عدمها اما في حال الحركة فكما اذا تحرك
الحجر الى اسفل ولاقى اليد في مسافة حركته فلا شك ان الحجر يؤثر في اليد وليس
ذلك التاثير بمجرد ملاقاة الحجر لليد اذ لا معنى لملاقاة الحجر لليد الا اتصال
سطحه الظاهر بسطح اليد الظاهر ومن البين ان مجرد اتصال السطحين لا يؤثر
في اليد وكذلك اذا وقع الحجر على شيء وكسره فليس الكسر بمجرد اتصال السطحين بل
بحسب ثقل الحجر وان المؤثر والكاسر ليس سطح الحجر ولا حركته بل شيء آخر وهو
الميل والى ذلك اشار بقوله ويحس المانع واما في حال عدم الحركة فكما يجد الانسان
من الزق المنفوخ وحجر المسكن واليه اشار بقوله وان تمكن من المنع لان الميل
اذا احس به عند التمكن من منع الجسم من الحركة يكون محسوسا حال عدم الحركة
واما الرواية الاولى ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف منه فليس فيه اشارة الى
ذلك لان غاية ما فيها انه اذا ضعف الميل في الجسم تمكن المانع من منع
الحركة واما الاحساس بالميل في تلك الحالة فلا دلالة للكلام عليه فلهذا خص
الشارح الاشارة الى الاحساس بالميل عند عدم الحركة بالرواية الثانية و
قوله الا فيما يضعف فيه على الرواية الاولى استثناء من قوله ولن يتمكن من
المنع وعلى الرواية الثانية من قوله ويحس المانع وتقدير الكلام ح ان
المانع يحس الميل مطلقا سواء لم يتمكن من المنع او تمكن منه الا فيما يضعف الميل فيه

فانه اذا كان الميل في الجسم في غاية الضعف فربما يفوت عن الحس ادراكه
قلت لما ثبت ان الميل موجود حال الحركة وحال عدمها فلا يكون آلة للطبيعة
في الحركة فقط بل وفي السكون ايضا فنقول نحن ما نحن بالميل حال عدم الحركة
علم بالضرورة انه مقتض للحركة ولا معنى لكونه آلة للحركة الا هذا المقدار
قوله لما كان الميل هو السبب القريب الميل لما كان سببا قريبا
للحركة بوجه وهو كونه آلة انقسم بانقسام الحركة فكما ان الحركة تنقسم
الى الحركة الذاتية والحركة القسرية والحركة الذاتية تنقسم الى الحركة الطبيعية
والنفسانية كذلك الميل ينقسم الى الميل الذاتي والميل القسري والميل الذاتي
الى الطبيعي والنفساني اما الميل الطبيعي فكميل الحجر عند هبوطه لاجل الاثقلية ولما كان
الميل هو السبب القريب لا شك انه يمتنع ان يحرك جسم واحد حركتين مختلفتين
بالذات لان كل حركة تقتضي توجها آخر فالحركات المختلفة متنافية
وتنافي المعلولات يستلزم تنافي العلل فح يمتنع ان يجتمع في جسم واحد ميلان
الى جهتين مختلفتين لان كل واحد منهما يقتضي اندفاع الجسم الى جهة ويلزم من
ذلك توجهه الى جهتين في آن واحد وهو مح ثم كان سائلا يقول اذا حرك الجسم بالقسر
الى خلاف جهة فلا شك ان فيه ميلا قسريا الى جهة حركة القسر وفيه ميل
طبيعي الى جهة حركة الطبيعة فقد اجتمع فيه ميلان مختلفان اجاب بان
القاسر اذا قسر جسما فما لم تصر طبيعته مقهورة بالقياس الى القاسر لم يحرك بالقسر
واذا صارت مقهورة حدث فيه ميل قسري وانعدم الميل الطبيعي ويحرك
الجسم الى جهة القسر ثم ياخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب معاوقة
الطبيعة وما في الحركة من الملاء وامور اخرى ككبر المقدار الى ان يعادل الطبيعة
الميل القسري وح ينعدم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب
تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة ثم يحدث الميل الطبيعي ضعيفا
ويزداد قوة الى ان ينتهي الى موضعه فان قلت سكون الجسم ليس بلازم
وانما يلزم لو لم يكن المعادلة بين الطبيعة والميل القسري آنية فانها اذا
وقعت في آن لا يلزم سكون قطعا فنقول سيثبت هذا البرهان في النمط الثاني

قيل لا شك ان الجسم اذا تصاعد بالقسر حدث فيه ميل شديد فاذا اخذ
في الضعف يفنى نوع منه ويوجد نوع اضعف منه الى ان يبلغ الغاية ثم
يوجد النوع الطبيعي نوع بعد نوع فقيل بان الانواع صادرة عن القاسر والطبيعة
او عن الفاعل الفياض اجيب بان التحقيق يقتضي ان يكون انواع الميول
القسرية صادرة عن الفياض الا انه قد يطلق على المعد التام انه فاعل فلما كان
القاسر اعد الجسم لحدوث الميل اعدادا تاما يقال ان القاسر احدث فيه
الميل واما انواع الميول الطبيعية فمن الطبيعة وذلك ظ وشبه التقاوم المذكور
بين قوة الطبيعة والميل القسري بين البرودة الطبيعية والحرارة العرضية
في الماء ووجه التشبيه امران احدهما انه كما لا يجتمع حرارة وبرودة فيه و
ثانيهما انه كما كان فعل الطبيعة المائية الخ قوله كما يقال اذ لا اجتماع الميلين
احتج من جوز اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد بوجهين الاول ان
الحجرين المتساويين اذا رمى احدهما قوي والآخر ضعيف كان صعود الحجر
الذي رماه القوي به اسرع من صعود الآخر فلو انعدم الميل الطبيعي بحدوث الميل
القسري فلا معاوقة للميل القسري في الحجرين فيلزم ان يتحركا حركة متساوية
والجواب ان المعاوق هو مبدأ الميل الطبيعي وهو الطبيعة لا الميل الطبيعي و
لهذا يتحرك الجسم الكبير بالحركة القسرية اقل من الصغير لان مبدأ الميل هناك
اكبر لان الميل اكبر وايضا المعاوق الخارجي قائم والميل في احد الحجرين ضعيف
في زمان يعوقه عن الحركة بخلاف الحجر الآخر الثاني اذا جذب جاذبان طرفي
حبل بقوتين متساويتين فلا شك ان ذلك الحبل لا يختلف وضعه فلا يتقدم
ولا يتاخر اصلا فلولا اجتمع الميلان المتساويان فيه لما تعادلا والجواب
ان اختلاف الوضع لا لاجتماع الميلين بل لانتفاء الميلين فان كل واحدة
من القوتين لو انفردت احدثت في الحبل ميلا واذا اجتمعا انتفى الميلان فلا يتحرك
الحبل اصلا قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن فيه ميل لان
ذلك الميل اما ان يكون الى الحيز الطبيعي او عنه والاول ظ البطلان لان الميل الى
الحيز الطبيعي طلبه وطلب الحاصل مح والثاني كذلك والا لكان المطلوب

بالطبع جهة وباعته بالطبع وفي نقل جواب الامام سهو فانه قال الحجر انما يكون في موضعه الطبيعي لو كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وهذا هو جواب الشارح وجملة الكلام ههنا ان المكان الطبيعي للارض ليس معناه ان يكون داخل الماء والهواء فقط بل معناه ان يكون داخل الماء والهواء بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم ومركز الثقل ما لو حمل الثقل عليه لم يترجح جانب من الجسم على جانب آخر ولا شك ان بعض الارض المنفصل عنه ليس في داخل الماء والهواء بهذه الحيثية حتى يكون مكانه جزء مكان الكل بخلاف ما اذا كان متصلا قوله ولما كانت الحركة بالميل القسري قال الامام دل هذا الكلام على جواز اجتماع الميلين المختلفين في الجسم الواحد لان البطء في الحركة القسرية اذا كان بسبب الميل الطبيعي جامعه لا محالة لكن المراد مبدأ الميل الطبيعي على ما قرره الشارح قوله يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع قدم على الغرض في بيان البرهان مقدمات اربعة الاول كل حركة فلها ثلثة اشياء زمان ومسافة وحد من السرعة والبطء وكل حركتين متفقتين في هذه الامور فلو اختلفنا في الامر الثاني اختلفنا في الامر الثالث على التناسب اي يكون النسبة بين المختلفين في الامر الثالث كالنسبة بين المختلفين في الامر الثاني سواء كانت الحركتان من جسم واحد او من جسمين قوله اذا اتفق كل واحد من هذه الامور واختلف الباقيان ليس بصواب لان اتفاق كل واحد مع اختلاف الباقيين متناقض والصواب اتفاق واحد واختلاف الباقيين واذا اختلف الباقيان فرض التناسب واجب تنبيه فقد في قوله فقد يعرض للتحقيق وهو كثير الوقوع في كلام القوم وبيان ذلك ان الحركتين اذا اتفقا في واحد من تلك الاشياء واختلفا في الباقيين فاما ان يكونا متفقتين في السرعة والبطء مختلفتين في الباقيين او يكونا متفقتين في الزمان دون الباقيين فان اتفقا في السرعة والبطء واختلفا في الباقيين كان لاحدى الحركتين مسافة طويلة وزمان طويل وللاخرى مسافة قصيرة وزمان قصير فنسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان تلك الحركة كلما كان زمانها اطول كانت مسافتها اطول وكلما كان اقصر

كانت مسافتها اقصر وان اتفقا في المسافة واختلفا في الباقيين فاحدى الحركتين سريعة والاخرى بطيئة وكلما كانت الحركة اسرع كان الزمان اقصر وكلما كانت ابطأ كان الزمان اطول فقصير الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطء فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل لان النسبة انما هي احد المقدارين المتجانسين من الآخر والحركة كم بالعرض اما بحسب كمية المسافة او كمية الزمان فلما فرض اتفاق الحركتين في كمية المسافة فاختلاف الحركتين في الكمية وتناسبهما انما يكون بحسب كمية الزمان لكن كمية حركة السريعة هي الزمان القصير وكمية حركة البطيئة هي الزمان الطويل فنسبة حركة السريعة الى البطيئة كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل وان اتفقا في الزمان واختلفا في الباقيين فللحركة السريعة مسافة طويلة وللحركة البطيئة مسافة قصيرة لانه اذا اتحد الزمان فكلما كانت الحركة اسرع كانت المسافة اطول قطعا وكمية الحركة المختلفة هي كمية المسافة فنسبة الحركة السريعة الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وقد ظهر ههنا ان طول المسافة وقصر الزمان بازاء السرعة وقصر الزمان لمسافة وطول الزمان بازاء البطء وقوله المتحرك في الاقسام الثلثة اعم من ان يكون واحدا او متعددا وان اوهم الوحدة لان مقدمة البرهان ما اذا كان المتحركان من جسمين البحث الثاني الحركة لا تقتضي الزمان والمسافة بنفسها بل بحسب السرعة والبطء لانه لا ينفك عن السرعة والبطء فهي مجردة عن السرعة والبطء غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا في الخارج فالمستدعي للزمان هو الحركة مع حد من السرعة والبطء وفيه نظر من وجهين اما اولا فلانه لو صح ذلك يلزم ان لا يقتضي شيء شيئا بحسب نفسه لان كل شيء يعرض فهو لا يخلو عن احد النقيضين اي نقيضين كانا فهو مجردا عنهما غير موجود بل كل شيء فرض فله لازم لا يكون وحده موجودا بدون اللازم وما لا وجود له لا يستدعي شيئا فلا بد ان يكون لاحد النقيضين او اللازم دخل في اقتضاء الشيء واما ثانيا فلان المراد بالافراد اما الماهية لا بشرط شيء فلا نسلم انها غير موجودة واما الماهية بشرط لا شيء فنسلم انها ليست بموجودة لكن لا يلزم ان يكون للسرعة

والبطء دخل في اقتضاء الحركة ويمكن التفصي عن النظرين بان يقال ليس المطلوب ان السرعة
والبطء خلاف اقتضاء الزمان بل ان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف السرعة
والبطء لانه فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج ولا توجد في
الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة وهذا القدر كاف في تحرير البرهان
البحث الثالث اختلاف السرعة والبطء في الحركات النفسانية يكون بحسب اختلاف
التخيل والارادة حتى ان النفس ان تخيل حركة سريعة ينبعث منه ميل يحدث بسببه
تلك الحركة والسرعة وان تخيل حركة بطيئة ينبعث منه مثلها واما ان كانت
طبيعية او قسرية فاختلاف الحركات سرعة وبطءا ليس من الطبيعة اذ لا تفاوت
فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه مفروض على اتم الاحوال بل لان المفروض تحريكه
بقوة واحدة فان قلت سيقرر في النمط الرابع ان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور
عنها ينافيه فنقول المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحركها
بطريق الايجاب لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور
ان يختلف اقتضاؤها وانما يكون اختلاف السرعة والبطء في الحركات الطبيعية
والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات الا الحصول
في المكان الطبيعي او القسري لكن لما كان خارجا عنهما فالحصول فيهما لا يكون الا بالحركة
فهما لا يقتضيان الحركة الا لاقتضائهما الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا
معاوقة عنهما لكانت الحركة واقعة لا في زمان لو امكن فلا تختلف بالسرعة والبطء
فلا حركة ولما كان المعاوق قسمين اما داخليا او خارجيا والمعاوق الداخلي يمتنع
ان يوجد في الحركة الطبيعية فلا يمكن الاستدلال باختلاف الحركة الطبيعية على المعاوق
الداخلي بل يستدل باختلافها على المعاوق الخارجي ويستدل على المعاوق الداخلي
باختلاف الحركة القسرية البحث الرابع المشار اليه بقوله ووجه الاستدلال
قد ثبت ان الحركة لا توجد في الخارج الا سريعة او بطيئة ولا توجد سريعة او
بطيئة الا بحسب المعاوقة فلما كان اختلاف السرعة والبطء لاجل اختلاف
المعاوقة كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والمعاوقة الكثيرة بازاء
البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة حركة السريعة

الى الحركة البطيئة وكذلك نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة حركة
البطيئة الى الحركة السريعة وايضا نسبة المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة
الى المسافة على التكافي اي على ان يكون القلة في المسافة بازاء الكثرة في المعاوقة
والكثرة بازاء القلة حتى يكون نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة
نسبة مسافة الطويلة الى المسافة القصيرة لانه قد تقرر ان نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة الكثيرة نسبة حركة السريعة الى الحركة البطيئة وان نسبة الحركة السريعة
الى الحركة البطيئة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة اذ عند اتحاد الزمان
يكون طول المسافة بازاء السرعة وقصرها بازاء البطء فيكون نسبة المعاوقة القليلة
الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة وكذلك نسبة
المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة
اما اولا فلانه عكس تلك النسبة واما ثانيا فلان نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة
القليلة نسبة حركة البطيئة الى حركة السريعة ونسبة الحركة البطيئة الى الحركة السريعة
نسبة مسافة القصيرة الى المسافة الطويلة كما ذكر وايضا نسبة المعاوقة الى المعاوقة
في القلة والكثرة نسبة الزمان الى الزمان في القلة والكثرة على التساوي حتى
ان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل لان نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة حركة السريعة الى
الحركة البطيئة ونسبة حركة السريعة الى البطيئة نسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل
اذ عند اتحاد المسافة يكون قصر الزمان بازاء السرعة وطوله بازاء البطء وكذلك
نسبة المعاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة نسبة الزمان الطويل الى الزمان القصير
بالوجهين المذكورين في المسافة فهذه ست مقدمات في هذا البحث وفي مقدمتي
المسافة نظر لان نسبة المعاوقة القليلة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة المسافة
الطويلة ونسبة المعاوقة الكثيرة اذا كانت بالنصف كيف يكون نسبة مسافة
القصيرة ومن الفضلاء من سمعته يقول النسبة على عكس ما ذكر فانا اذا رمى واحد بقوة
واحدة حجرين مختلفين بالعظم والحجم فلا شك ان الحجر العظيم لكثرة المعاوقة فيه يقطع
مسافة قصيرة والحجر الصغير لقلة المعاوقة فيه يقطع مسافة طويلة فنسبة المعاوقة الكثيرة

الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة حتى ان كانت المعاوقة الكثيرة ضعف المعاوقة القليلة كانت المسافة الطويلة ضعف القصيرة وعلى هذا وكذا نسبة المعاوقة القليلة الى المعاوقة الكثيرة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فان كانت الاولى بالنصف كانت الثانية بالنصف وهكذا و ح لابد من القدح فى احدى مقدمتى الدليل وكان فى المقدمة الثانية قادحا قوله اذا ثبت ذلك فلنفرض بعد تقديم الابحاث سلك فى اثبات الدعوى طريقين طريقا يعم المعاوقة الخارجية وهى الملاء والداخلية وهى الميل وطريقا يخص الميل اما الطريق العام فهو انا نفرض جسما عديم المعاوقة ويتحرك فى مسافة فاما ان يكون حركة لا فى زمان وهو مح واما حركة فى زمان فلنفرض جسما آخر مع معاوقة يتحرك فى تلك المسافة فيكون حركته فى زمان اطول لان الحركة اذا كانت مع المعاوقة تكون ابطا من الحركة لا مع المعاوقة وقد تقرر فى البحث الاول ان الحركتين اذا اتفقتا فى المسافة واختلفتا فى السرعة والبطؤ واختلفتا فى الزمان ايضا ويكون طول الزمان بازاء البطؤ ولا شك ان بين الزمانين نسبة فلنفرض جسما ثالثا له معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين اى يكون نسبة معاوقته الى معاوقة كثير المعاوقة نسبة زمان عديم المعاوقة الى زمان كثير المعاوقة فهو لا محالة يقطع تلك المسافة فى زمان عديم المعاوقة لما تقرر فى البحث الرابع ان كثرة الزمان بازاء كثرة المعاوقة وقلة الزمان بازاء قلة المعاوقة حتى ان المعاوقة كلما كانت اكثر كان الزمان اكثر وكلما كانت اقل كان اقل فاذا كان حركة عديم المعاوقة فى ساعة مثلا وحركة كثير المعاوقة فى ساعتين كان حركة قليل المعاوقة ايضا فى ساعة لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان وزمان عديم المعاوقة نصف زمان كثير المعاوقة فيكون معاوقة قليل المعاوقة نصف معاوقة كثير المعاوقة فيلزم ان يكون الحركة مع العايق كالحركة لا مع العايق هف وقوله الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة استثناء من قوله ويلزم لىٰ من ذلك الخلف اى يلزم الخلف الا ان يفرض حركة عديم المعاوقة فى آن فيكون حركة كثير المعاوقة فى زمان وحركة قليل المعاوقة فى زمان اقل ولا يلزم تخلف فهذا الدليل لو اتم على اثبات الميل

كانت الاجسام الثلثة مختلفة الذات متحركة فى مسافة واحدة بقوة واحدة ولو اتم على اثبات الملاء فرضنا اجسام متحدة فى الطبيعة والمقدار متحركة فى مسافات متفقة فى المقدار مختلفة خلاء وملاء غليظا ورقيقا ولو فرض جسم واحد يتحرك فى تلك المسافات لكان كذلك ايضا واعترض بانه ليس يلزم من كون المعاوقتين على نسبة الزمانين كون الزمانين على تلك النسبة وانما يكون كذلك لو لم يكن زمان الحركة الا بازاء المعاوقة وهو ممنوع فان من الجائز استدعاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان والمعاوقة قدرا آخر و ح لا يلزم الخلف المذكور وهو كون الحركة مع العايق كهى لا مع العايق ولا الخ المذكور وهو وقوع الحركة فى الآن ففى فرض المذكور لما كانت حركة عديم المعاوقة فى ساعة كان الساعة بازاء الحركة بنفسها فلا يكون بازاء المعاوقة الكثيرة الا ساعة واحدة و ح يكون حركة قليل المعاوقة فى ساعة ونصف ساعة فلا محذور والجواب ما ثبت من ان الحركة لا تخ من السرعة والبطؤ وهما لا تحصان الا بسبب المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة يكون بازاء المعاوقة لا محالة وقد زاد ههنا ايضاحا بان الحركة لو وجدت لا مع السرعة والبطؤ فى زمان لكانت فى نصف ذلك الزمان اسرع وفى ضعفه ابطا فكانت مع السرعة والبطؤ هف واعلم ان هذا البرهان لو اورد على اثبات معاوقة مطلقة او على اثبات المعاوقة الخارجية اتضح وجه التخلص عن هذا الاشكال فيه بما ذكروا اما لو اورد على اثبات معاوقة داخلية وهو الميل لم يزل الاشكال لجواز ان يكون حركة عديم الميل مع معاوقة خارجية و ح يستدعى قدرا من الزمان وقوى الميل تقتضى زمانها وزمانا آخر بازاء الميل وضعيف الميل زمانها وقدرا آخر من الزمان بالنسبة فلا يلزم المحذور واما الطريق الخاص فهو انه لو امكن ان يتحرك بالقسر ما لا مبدأ ميل فيه بالطبع لزم ان يكون الحركة مع العايق كالحركة لا مع العايق والتالى بط بيان الملازمة انا لو فرضنا عديم الميل يتحرك فى مسافة بالقسر وجسما فيه ميل يتلك القوة القسرية بعينها فى تلك المسافة فلابد ان يكون زمان حركته اطول ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع فى الزمان

اللطول مسافة اطول من المسافة الاولى لما ثبت في البحث الرابع ان طول المسافة
بازاء قلة المعاوقة وقصرها بازاء كثرة المعاوقة فلنفرض ان المنافيين على نسبة
الزمان ان يكون نسبة مسافة ذي الميل الضعيف الى المسافة الاولى كنسبة مسافة
ذي الميل القوي الى زمان عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في
الزمان الاطول فلا محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان لان وحدة المتحرك
نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان مثلا لو تحرك عديم الميل في ساعة
ذراعا وقوي الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف الميل يقطع مسافة اخرى
يكون نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان قوي الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته
في ساعتين ذراعين فيكون حركته في ساعة ذراعا فالحركة مع العايق كالحركة لا معه
فلنا في هذا البرهان زمانان ومسافتان بخلاف البرهان الاول فانه كفى في تصوير
مسافة واحدة وزمان وقوله على نسبة تقتضي مسافة اطول من المسافة الاولى
نسبة الزمانين تشتمل على امرين احدهما ان الجسم الثالث يقطع مسافة وهو بالدلالة
والآخر ان تلك المسافة بالقياس الى المسافة الاولى بالنسبة الى الزمانين وهو
بالغرض واما قوله لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة
كنسبة الميل القوي الى الضعيف فاعلم انه لا بد لنا ان نبين اولا هذه القضية ثم
نبين وجه تعلق الحجة بها اما الاول فهو انه تبين في البحث الرابع ان نسبة المعاوقة الكثيرة
الى المعاوقة القليلة نسبة المسافة القصيرة الى المسافة الطويلة فيكون نسبة مسافة
القصيرة الى الطويلة نسبة معاوقة الكثيرة الى المعاوقة القليلة لان هذه النسبة
عين تلك النسبة والمعاوقة القليلة والكثيرة هناك هما الميل الضعيف والقوي
فيكون نسبة مسافة القصيرة الى المسافة الطويلة بنسبة ميل القوي الى الضعيف
واما وجه تعلق الحجة بهذه القضية فهو انه لا فرض المسافتين على نسبة الزمانين
فربما يمنع امكان ذلك فقال لا شك ان بين الزمانين نسبة والميل كلما كان
اضعف كان مسافة اطول لان نسبة المسافتين كنسبة الميلين ولما كانت
مراتب اضعف الميل الى ما لا يتناهى وجد في مراتب الضعف ما يقتضي مسافة
اطول من الاولى على نسبة الزمانين قطعا وقد عرفت ان التمسك بالنسبة

ضعيف

ضعيف لان نسبة المسافة القصيرة بالنصف مثلا لا يكون نسبة الميل القوي مثلا
في ساعتين ذراعا وكلما يضعف الميل يزيد المسافة فلا شك ان زيادة الذراع
يصل الى ذراعين بحسب ازدياد ضعف الميل وح يكون نسبة مسافة ضعيف الميل
الى المسافة الاولى على نسبة الزمانين وانما غير الفرض الذي في الطريق الاولى
الى هذا الفرض حسما لمادة الاعتراض بالكلية ولمحاذاة ما في الكتاب ونقل
الامام عنه حتى اورد الاعتراض عليه ووجه ثالث وهو ان ضعيف الميل لو فرض
حركته في زمان قوي الميل كان يقطع مسافة اطول وعلى القاعدة التي مهدناها نسبة
المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي فلو
فرض ان نسبة الميل الضعيف الى الميل القوي نسبة الزمان القصير الى الزمان
الطويل لكان نسبة المسافة الطويلة الى المسافة القصيرة نسبة الزمان الى
الزمان الطويل وانه ح وقد ظهر ان فرض الميلين على نسبة الزمانين فرض صحيح
على القاعدة المذكورة قوله واما المحال نسبت الزمان وهو وقوع الحركة
في الآن فسنذكره من بعد فان قلت قد قال في الطريق الاول وهو محال لما
سنبين فيقول سنذكره من بعد ومنهما مخالفة فنقول قوله سنذكره اشارة الى التذكير
الآتي الذي هو تذكير لما مر في النمط الاول من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية فلا منافاة
قوله واعترض الفاضل الشارح منع الامام اولا الملازمة القائلة
لو كان الجسم قابلا للحركة القسرية بلا مبدأ ميل كانت الحركة مع العايق كالحركة لا معه
بناء على ان الزمان ليس كله بازاء الميل واعترض ذلك منع استحالة اللازم
وانما يكون كذلك لو كان الميل كلما يضعف يبقى اثره بنسبة الميل القوي وهو ممنوع
لجواز ان ينتهي في مراتب الضعف الى حيث لا يبقى له اثر معاوقة حتى يكون الحركة
مع العايق كهي لا مع العايق وذلك كما ان قطرات الماء اذا تتالت وتكررت
اثرت في نقر الحجر ولا تاثير اصلا لقطرة من الماء في النقر وكذلك من الحجر الهابط
يكسر ما يلاقيه وليس لاصغر جزء منه اثر في الكسر لا يقال القوة الحالة في الجسم لا بد
ان ينقسم بانقسامه فالذي يخص الجزء الصغير منه ان كانت قوة مؤثرة
قد حصل المط وان لم يكن قوة مؤثرة كان حال حصة كل جزء من الاجزاء الصغيرة

التي لذلك الجسم الكبير قوة على ذلك النقل وقد فرضنا كذلك هف وان حصلت القوة
المؤثرة انتفت بانقسام المحل وح يعود الكلام المذكور لانا نقول حصة كل جزء
من اجزاء الجسم من تلك القوة انما يكون مؤثرة بشرط اتصال الاجزاء واما عند
الانفصال فربما ينتهي جزء الجسم في الصغر الى حد لا يبقى حصته من القوة مؤثرة فلا يمكن
القطع بصحة وجود الميل المؤثر على اي نسبة وعندي ان ذلك السؤال غير موجه
فان السؤال انما يتوجه لو اشعر بمحذور وذلك السؤال قد انتهى بعود الكلام المذكور
ولا معنى له الا تكرر ذلك الكلام فان القوة المؤثرة الحاصلة عند اجتماع
الاجزاء تلك القوة المفروضة اولا ومحلها هو الجسم المفروض وهي منقسمة بانقسام
الجزء وآخر السؤال يرجع الى الاول ولا محذور فيه ثم نقض الدليل بالحركات
الطبيعية وبالحركات الفلكية واما قوله والزم منه محالات تت فالمراد منه
احد محالين فانه لو قال لو توقف الحركة الفلكية على ميل عائق فذلك الميل
ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للحركة وللميل العائق عنها وذلك
مح وان لم يكن طبيعيا كان جائز الزوال عن الفلك وهو شرط للحركة الفلكية
وجواز زوال الشرط جواز زوال المشروط فيلزم جواز السكون على الفلك وهو
مح واجاب الشارح بان الكلام في القوة المنقسمة بانقسام محلها والمفروض
تجريد القوة عن الموانع الخارجية وقوة الجزء اذا جرد والنظر اليها من غير مانع
خارجي من الصغر وغيره لابد ان تكون مؤثرة والا لم تكن قوة وعن النقض
بالحركات الطبيعية بالفرق حيث ان المعاوقة الخارجية كافية فيها دون
الحركات القسرية لقيام الحجة بعينها مع فرض الحركات في الملأ المتشابه والمراد
بالحجة هي المبنية على نسبة المتباينين لا هي على نسبة الميلين لانه غير تام على ما وقفت
عليه وعن النقض بالحركات الفلكية بان اختلافها ليس لاختلاف المعاوقات
بل لاختلاف التخيلات كما قوله وثم وتنبيه تقرير الوهم انا لا نم
ان لزوم الشكل والموضع او الوضع للجسم بحسب استحقاق طبيعي لم لا يجوز ان
يكون تخصيص محدث الاجسام او غيره من اسباب خارجة اتفاقية فانه
كما جاز ان يكون لجزء من جسم مكان او شكل اتفاقا لا بحسب طبيعته جاز ان يكون

مكان

مكان كل الجسم وشكله كذلك ان المدرة اذا انفصلت من الارض حصلت في
بعض الامكنة لا باقتضاء طبعها بل بالاتفاق فلم لا يجوز ان مكان الارض كذلك
واما قوله صار اولى به فلا دخل له في السؤال بل جواب لسؤال مقدر وهو ان
يقال لو كان حصول الموضع او الشكل للجسم بالاتفاق لا بحسب الطبع لم يبق الجسم
عليه ولا ينتقل عنه الا بسبب [illegible] وليس كذلك اجاب بانه اذا حصل للجسم صار
اولى به فلهذا لم ينتقل ما لم ينقل منها الا بسبب [illegible] واما قال فاذا فرض كل جسم
كذلك لان كلام السائل منتظم في بعض الاجسام فيناقضه في الجواب واما قوله
واما قوله واقتصر على الموضع لان الموضع مختلف باختلاف الاجسام ففيه نظر
لانه ان اراد الموضع المعين فالشكل والوضع المعينان يختلفان ايضا باختلاف
الاجسام كما ان الشكل والوضع المطلقين كذلك بل ذكر الوضع ليصح القول بالكلية
والاتفاق سبب طبيعي او ارادي بالعرض ليس دائم الايجاب ولا اكثريا
فان تادية الاسباب الى المسببات ان كان دائمية او اكثرية سميت اسبابا
ذاتية وان كانت اقلية سميت اتفاقية قوله احوال الجسم حال الجسم اما ان
يكون بحسب طبعه او بحسب غيره فان كانت واجبة له بحسب طبعه فلا يمكن ان
يتبدل اصلا وان كانت واجبة له بحسب غيره فهي بالنظر الى الغير ممتنعة التبدل
وبالنظر الى نفس الجسم ممكنة الزوال والموضع والوضع اذا كانا من قبيل القسم
الثاني امكن زوالهما باعتبار طبع الجسم فيمكن ان يزيلهما القاسر عنه فيقبل الحركة
القسرية وقد ثبت بالحجة المذكورة ان كل ما يقبل الحركة القسرية ففيه مبدأ ميل
طبيعي فيكون في الجسم ميل وانما يشترط في الحكم ان يكونا من القسم الثاني اما الموضع
فلانه واجب للجسم الفلكي ممتنع للجسم العنصري باعتبار طبعه لا واجب والا امتنع
خروجه عنه واما الوضع فلانه اذا كان بمعنى قبول الاشارة او جزء المقولة
فهو واجب واذا كان بمعنى المقولة فهو غير واجب وفيه نظر لان زوال الوضع
عن الجسم لا يجب ان يكون بحسب حركته بل يجب ان يكون بحسب حركة الغير فلم
لا يجوز ان يمتنع حركته ويزول وضعه بحسب حركة غيره حصول
كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لكلك تقتضيها الاصول المرا

الكلام من الاقتضاء على الوضع لانه لو ذكر [illegible] الكلية
حاصلة على تقدير الجمع بينه وبين الوضع ايضا

بالاصول العقول المفارقة فان قلت لما كان وجوب حصولها بحسب الفلك الكون
انتقالها بالنظر الى طبايعها فلا فرق بينها وبين الجزئيات فنقول انتقال
الكليات ممتنع بحسب الغير لا تحقق اصلاً واما انتقال الجزئيات فهو
ممكن بل واقع وقيل المراد الاصول الحكمية وذلك لان خروج كل العنصر الى
مكان آخر اما ان يكون الى مكان طبيعي فيلزم ان يكون لجسم مكانان طبيعيان
هو مح واما ان يكون الى مكان قسري وهو ايضا مح اذ لا قاسر هناك
يريد اثبات ميل مستدير المطلوبان في محدد الجهات مبدا ميل مستدير
لان الوضع ليس بواجب لشيء من اجزائه المفترضة فيه بطبعه اما اولا فلان وضع
جزئه بحسب محاذاته لبعض الاجسام الداخلة فيه وهي حال له بالغير وكان ذكر المحاذاة
مع الوضع في كلام الشيخ اشارة الى هذا الوجه واما ثانيا فلان بعض اجزائه
ليس اولى بالوضع من بعض لبساطته فطريق الاول ان لا يكون واجبا له فيجوز
انتقاله عن ذلك الوضع ويكون فيه مبدا ميل مستدير لما تقرر في الدرس السابق
لكن ذلك الميل لا يكون الا الاستقامة لامتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات
بل الى الاستدارة فيكون فيه مبدأ ميل مستدير ثم لما ثبت ان في المحدد مبدا ميل
مستدير علم انه متحرك بالاستدارة بالفعل لان مبدا الميل المستدير يقتضي الحركة
المستديرة فيكون المقتضي للحركة المستديرة موجودا والعايق عنها اما عايق
طبيعي او خارجي وكلاهما معدومان اما العايق الطبيعي فلاستحالة ان تقتضي الطبيعة شيئا
وما يعوقه واما الخارجي فلان العايق الخارجي اما جسم ساكن او متحرك والجسم الساكن
لا يعوق اذ مماسة الساكن للمتحرك غير ممتنعة واما الجسم المتحرك فاما ان يكون حركته
مستديرة وعدم منعه للحركة المستديرة ظاهر وحركة مستقيمة او مركبة وانما يعوق
المحدد لو حركة حركة مستقيمة او مركبة وهما محالان على المحدد فقد ثبت ان العايق
للحركة المستديرة معدوم ومتى وجد مقتضي الحركة خاليا عن وجود العايق وجب
الحركة فثبت القطع بكون المحدد متحركا بالاستدارة هكذا سمعت هذا الموضع
وفيه النظر مما لا يخفى على انه لا يلزم من وجود مبداء الميل مع عدم العايق وجود
الحركة لجواز تخلفها عنه لعدم الشرط كعدم حال الملايم قوله والفاضل الشارح

اعلم ان الامام فصل هذا الفصل الى ثلثة ابحاث الاول في امكان الحركة المستديرة
للمحدد وملخص كلامه في بيانه ان بعض اجزاء المفروضة محاذ لبعض الاجسام وليس
ذلك الجزء اولى بتلك المحاذاة من ساير الاجزاء لتشابهها بل يمكن حصولها لساير
الاجزاء ولا يمكن حصولها لساير الاجزاء الا بالحركة المستديرة فقد امكن على
محدد الجهات الحركة المستديرة والشارح عرض بقوله واورد ترجمته من نفيه
بان شرحه لا ينطبق على المتن وذلك لان الشيخ لم يتعرض الا لجواز الانتقال على المحدد
لا الانتقال بالاستدارة ولا حاجة في برهانه الى ذلك فانه لما صح انتقاله كان
فيه مبدا ميل لا مستقيم بل مستدير فبيان الامام يتوقف على امكانين امكان
زوال الوضع وامكان حصول ذلك الوضع لساير الاجزاء وكلام الشيخ لم يتوقف
الا على الامكان الاول فلا مطابقة بينهما فان قيل زوال الوضع لا يجب ان يكون
بحركته وحصول الوضع لساير الاجزاء لا بد ان يكون بحركته لانا نفرض الكلام في
وضع مع ما يمتنع حركته بالاستدارة كجزء من الارض فان امكان تبدل وضعه اما
ان يكون بامكان حركته او بامكان حركة جزء الارض والثاني مح لان ما فيه ميل
مستقيم يمتنع ان يتحرك بالاستدارة كما يجي بيانه فنقول ما فيه ميل مستقيم يمتنع
ان يتحرك بالاستدارة بالطبع لا مطلقا وكفى في جواز تبدل اجزاء اوضاع المحدد
جواز حركة جزء الارض في الجملة ولو قسرا والثاني وجود الميل فيه لما ثبت ان ما
لا ميل فيه لا يقبل الحركة وهذا الكلام من الامام يدل على ان قبول الحركة مطلقا كاف
في الاستدلال والثالث وجود الحركة المستديرة له بالفعل ودل على انه مراده ايضا
من الفصل ما قرره الشيخ في النجاة من الاستدلال لوجود الميل على حركته بالاستدارة
وذلك لان الميل قوة محركة والفلك لا عايق له من قبول الحركة لانه بسيط ومتى
وجدت القوة المحركة بلا عايق وجب الحركة ولا يستراب في انه لا يدل الا على
عدم العايق الطبيعي فلا يتم الا بما ذكره الشارح واعترض على ذلك بان المعلول
لا مكانان الامكان بحسب ذاته والامكان الذي هو الاستعداد التام ولا يحصل الا
عند حصول جميع الشرائط وانتفاء جميع الموانع فان اريد بقوله الفلك يصح عليه
الحركة المستديرة الامكان الاول فهو مسلم لكن لا يلزم منه وجود مبدا الميل فيه

فان امكان احتراق القطن لا يستلزم وجود المحرق وان اريد الامكان الاستعدادي
فهو غير معلوم لان العلم بحصول الامكان الاستعدادي يتوقف على العلم بان فيه مبدا
ميل مستدير فان كان العلم بان فيه مبدا ميل يتوقف على العلم بالامكان الاستعدادي
يلزم الدور وفيه نظر لان العلم بان الجسم مستعد للحركة المستديرة لا يتوقف
على العلم بان فيه مبدا ميل لان الاستعداد يرجع الى القابل لا الى الفاعل ومبدا ميل
علة فاعلية للحركة على انه لا حاجة في اتمام السؤال الى هذه المقدمة بل يمكن ان
يقال لو اريد بصحة الحركة الاستعداد التام فهو ممنوع وليس بلازم من المقدمات
المذكورة في الدلالة واما قوله وارد اعتراضات آخر فالذي في حكم الكرر
اعتراضه على قوله الاجزاء اما تشابهت في الماهية صح على كل منها ما صح على الآخر
وهو ان الجزئين وان تساويا الا انه يحتمل ان يكون شخصية احدهما شرطا لذلك وشخصية
الآخر مانعة عنه وقد مر مثل هذا في النمط الاول والذي يخل بالاصول المذكورة اعتراضه
على قوله لما ثبت وجود الميل في الفلك وجب ان يكون متحركا على الاستدارة فان
قوله حركة التسرية لا بد لها الا على ميل عائق عن الحركة والميل العائق عن الحركة لا يلزم
ان يكون مقتضيا للحركة وقد تحقق في الاصول المذكورة ان الميل آلة الطبيعة في الحركة
وان وجد حال سكون الجسم فلا بد ان يكون مقتضيا للحركة فالجواب عن الاعتراض الاول
بان المراد الامكان الذاتي وهو كاف في ثبوت المط لامكان فرض التحريك
التسري وح يطرد الدليل المذكور على وجود الميل الطبيعي في الحركة التسرية وعن
الاعتراض الثاني بان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لوجود الميل المستقيم
فيها وهو مانع بخلاف المحدد فانه لا ميل مستقيم فيه فلا مانع فيه وكان باقيا
يقول الميل المستقيم مانع عن الحركة المستديرة واما ان كل مانع ميل مستقيم فممنوع
فلا يلزم من انتفاء الميل المستقيم في المحدد انتفاء المانع عن الحركة المستديرة فاجاب
بان المانع عن الحركة المستديرة منحصر في الميل المستقيم والميل المركب لان الميل البسيط
اما ميل مستقيم او مستدير لانحصار الحركات على ثلثة وعلى هذا ينحصر المانع في واحد
وهو الميل المستقيم فان قلت المانع البسيط ينحصر في الواحد واذا انضم اليه المركب
يكون المانع اثنين فنقول المركب انما يمنع لاجل الميل المستقيم لا لاجل الميل المستدير

فيكون المانع بالحقيقة واحدا وحاصل هذا الجواب ان الحركة التسرية لا ينفي الا ميلا طبيعيا
لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم لا مستدير اما في المحدد وميل مستدير لا مستقيم
ما دفع النقض وعن الاعتراض الثالث بالالتزام صحة حركته بحركات غير
متناهية وان فيه مبادي ميول غير متناهية ولا يلزم تحريكه بحركات غير متناهية بالفعل
لجواز ان يكون اختصاصه ببعض الحركات دون بعض لامر عائد الى المحرك ولقائل ان
يقول لو جاز هذا فليجز ان يحرك المحدد حركة مستديرة ويكون فيه ميل مستدير ولا يتحرك
اصلا لامر عائد الى موجده ومعشوقه قوله وانت تعلم ان تبدل النسبة عند
التحرك كون الجسم متحركا يستلزم تبدل نسبته الى غيره ولذلك لا يحس بالحركة ما لم يحس
بتبدل نسبته الى المتحرك اما ان ينسب الى الساكن او الى المتحرك وان نسب الى الساكن
وجب تبدل نسبته على الاطلاق وان نسب الى المتحرك لا يجب تبدل نسبته مطلقا
بل بشرط الاختلاف في الحركة او في الطبيعة هذا هو حاصل الكلام في هذا المقام
قوله وهي في الاجسام المقتضية الميول ظاهرة تنبيه على المسئلة المذكورة بالاستقراء
فانا لما تتبعنا الاجسام وجدنا فيها ميولا مختلفة في بعضها ميل الى حصول وضع
وهو لازم لمكانه وفي بعضها ميل صاعد وفي بعضها ميل هابط والميلان لا يتوجهان
الى مكان واحد بل الى مكانين فنجد الانواع المختلفة مختلفة في المكان ثم قرن هذا
البيان بوجه كلي وهو الطبايع المتخالفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيئا واحدا
لجواز اشتراك المتباينة في لازم واحد واذا تقرر هذا فنقول الكون اما ان يكون
في مكان غريب او في مكان طبيعي للكائن وان كان في مكان غريب لا بد ان يتحرك
الى مكانه حركة مستقيمة ففيه ميل مستقيم وان كان في مكان الطبيعي كان هو في هذا
المكان قبل الكون لا محالة وح زاحم الجسم الذي فيه واخرجه من مكانه والخروج
من مكانه يكون بحركة مستقيمة والكائن من جوهر ذلك الجسم فهو ايضا قابل للحركة المستقيمة
واما قوله فان شككت معارضة وتقريرها ان الجسم الكائن لا يجب عليه الانتقال
لجواز ان يكون ملاصقا بالنوع الذي هو ينسب اليه فاذا كان انفصل من غير
انتقال والجواب ان المجاور للمكان الطبيعي غير المكان الطبيعي فيلزم الانتقال
والامام وجه الشك على المنفصلة القائلة ان حصول الصورة اما ان يكون في

لكنها الطبيعي اولاً في مكانها الطبيعي بان يقال ليس كذلك بل في موضع ملاصق
المكان الطبيعي وانت خبير بان هذا المنع غير موجه بان منع التتمة الدائرة بين
النفي والاثبات وكان الشارح اشار الى ذلك والتتمة مترددة فاعلم
ان هذا الدليل انما يجري في الاجسام التي لها مكان واما الاجسام التي لا مكان لها
كالمحدد ولا يجري فيه على ان المقصود منه اثبات انه ليس بكائن ثم تمكن ان يستدل
على ان سائر الافلاك ليست بكائنة ولا فاسدة اذ اثبت ان ليس فيها ميل مستقيم
قوله الجسم البسيط اي الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يمتنع ان يقتضي ميلاً مستقيماً
سواء كان ذلك الميل الاقتضائي في حال وجود الميل المستدير او في غير حاله لما تقرر
ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين مختلفين واستدل الشيخ بان الميل المستقيم
يقتضي توجهه الى الجهة والميل المستدير يقتضي صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون
الشيء منصرفاً بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع **قوله** وعليه سؤال مشهور هذا السؤال
يمكن ان يورد على دليل الشيخ بان يقال المحذور وهو الانصراف بالطبع عما يتوجه
اليه بالطبع انما يلزم لو اجتمع الميلان في جسم في حالة واحدة اما لو اقتضى ميلاً مستديراً
في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى فلا يلزم المحذور ويمكن ان يورد على دليل الشارح
ويقال الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين بانفرادهما اما بشرطين فربما يقتضي
كان الجسم يقتضي الحركة عند الخروج عن مكانه والسكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز
ان يقتضي ميلاً مستديراً في حالة وميلاً مستقيماً في اخرى واجاب عن هذا الايراد
ولم يجب عن الايراد على دليل الشيخ لانه مندفع بما ذكره من الدليل فانه لو اقتضى
جسم واحد ميلاً مستديراً في احدى الحالتين وميلاً مستقيماً في اخرى لزم ان يختلف
مقتضى الطبع الواحد وذلك غير جائز فالايراد لم يبق الا على دليله وتقرير جوابه
ان اقتضاء الحركة والسكون يرجع الى شيء واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي
فان كان غير حاصل فيه اقتضى بحسب الحركة وان كان حاصلاً فيه اقتضى السكون بل
لا تقتضي الحركة لان السكون ليس شيئاً موجوداً تقتضيه الطبيعة فليس هناك الا اقتضاء
الحصول في المكان الطبيعي واما اقتضاء الميل المستدير والمستقيم فلا يرجع الى شيء
واحد وهو اقتضاء الحصول في المكان الطبيعي اما اولاً فلان اقتضاء الميل المستدير

مغاير لاقتضاء الحصول في المكان اذ قد ينفك الحصول في المكان عنه في محدد الجهات
وبالعكس في العناصر وقد يجتمعان معاً في سائر الافلاك واما ثانياً فلان المطلوب
بالحركة المستقيمة هو المكان والمطلوب بالحركة المستديرة هو الوضع والمكان
يمكن ان يكون طبيعياً تقتضيه الطبيعة بخلاف الوضع فانه لا يجوز ان تقتضيه الطبيعة
لان كل وضع يفرض ان يكون مطلوباً بالحركة المستديرة يكون مهروباً عنه
والمطلوب بالطبع لا يجوز ان يكون مهروباً عنه بالطبع فالحركة المستقيمة مستندة الى
الطبيعة والمستديرة ليست مستندة الى الطبيعة بل الى نفس الفلكية فاقتضاء
الميل المستدير ليس هو اقتضاء الميل المستقيم لتغاير المبدأين واقول السؤال الحقيقية
منع ونقض اما المنع فان يقال لا نم ان الطبيعة الواحدة لا يجوز ان تقتضي امرين
مختلفين وانما لا يجوز لو كان اقتضاؤها بانفرادها اما اذا كان مع شيء آخر
فعدم جواز اقتضائها امرين ممنوع لا بد له من بيان واما النقض فبالحركة والسكون
فان الطبيعة الواحدة تقتضيهما في حالتين وهما امران مختلفان وايضاً اذا لم يستند
الميل المستدير الى الطبيعة فلا يلزم من اجتماع الميل المستدير والمستقيم في الجسم
اختلاف مقتضى الطبيعة ولا الانصراف والتوجه بالطبع فبطل الدليلان
بالكلية نحن لا نقيد الدليل بالطبع بل نقول الميل المستقيم توجه نحو جهة فالميل
المستدير انصراف عن تلك الجهة ويمتنع ان يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد
متوجهاً الى جهة ومنصرفاً عنها لانا نقول اما ان يقيد التوجه والانصراف بالطبع اولاً
وان قيد لم يزل الاشكال والا انتقض بالحركة المركبة كحركة الكرة المدحرجة والعجلة
قوله وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلاً مستديراً فيمتنع ان يكون فيه ميل
مستقيم اقول اثبات وجود الميل المستدير فيه كان موقوفاً على امتناع الميل
المستقيم فلو توقف عليه لزم الدور وانما اوقعه في هذه الورطة لفظة وايضاً
حيث يخيل بها انه استدلال ثان وليس كذلك بل الشيخ يريد ان يثبت الاحكام
المحدد ولسائر الافلاك وكونها متحركة بالاستدارة ثابت بشهادة الارصاد
فان ما ثبت ان فيه ميل مستدير لا يكون فيه ميل مستقيم ثبت ان لا ميل مستقيم
فيها فقوله ايضاً اشارة الى ذلك والامام ايضاً تخيل ان اثبات الميل المستدير

وما ذكر الشارح المحقق جواباً عن النقض فقط فالمنع باق بحاله

في الخد ولا ثابت هذا الغلط وليس كذلك بل لا ثبات كونه متحركا بالفعل فان الارصاد
لا يدل على حركته بل على حركة الافلاك المكوكبة قوله ان الكون والفساد يطلق
بالاشتراك الاسم على معنيين على حدوث صورة وزوال اخرى وعلى وجود
بعد عدم وعدم بعد وجود والممنوع من المعنى الاول لا الثاني فان المحدد كائن بمعنى
انه موجود بعد عدم لانه محدث حدوثا ذاتيا ولا يمتنع عليه العدم بعد الوجود لانه
ممكن بحسب الذات قوله فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد
قال الامام ظاهر الكلام ههنا مشعر بان يكون قوله لهذا اشارة الى امتناع الكون
والفساد ووجهه بان الخرق عبارة عن الانفصال واذا فسد الجسم تفسد الجسمية التي
كانت وتكون جسميتان اخريان فهو يتضمن الكون والفساد وكذلك النمو لما كان
يجب نفوذ اجزاء فيه يقتضي زوال اتصاله وكذا الاستحالة المؤدية الى فساد الجوهر
وهذه الاحكام مفرعة على امتناع الكون والفساد واشار الشارح بقوله لا تعلق
بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الى ان هذا التفريع ليس بصحيح
لان الاصطلاح في الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوالها لا على
حدوث صورة مطلقا وزوالها فقوله لهذا اشارة الى امتناع الميل المستقيم
لا الى امتناع الكون والفساد قوله ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من
الحركة في الجوهر اي بالطبع لانه تبين ان الحركة في الجوهر وهي الكون والفساد
او الخرق والالتيام يستلزم الحركة المستقيمة فانتفاء الحركة المستقيمة يستلزم انتفاء
الحركة في الجوهر ولا ينعكس فيكون الحركة المستقيمة متقدمة عليها تقدما طبعيا لان
التقدم الطبيعي هو ان يكون المتاخر بحيث يلزم من انتفاء المقدم انتفاؤه من
غير عكس كما قالوا الجنس متقدم على الفصل بالطبع لانه يلزم من انتفاء الجنس انتفاء الفصل
ولا ينعكس فكذلك ههنا واما قوله عند القائلين بها فهو احتراز عن قول المحققين حركة
لا في الجوهر فان المادة لو كانت متحركة في الصورة لكانت لحركتها اول ووسط
وآخر والصورة انما تحصل في انتهاء الحركة فيكون المادة في الاول والوسط
خالية عن الصورة هف وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم
من المستديرة التي تبين ان المحدد متقدم على حركات الاجسام ذوات الجهة

فاما ان حركته يتقدم حركتها فلا غاية ما في الباب ان حركته في الزمان لكن تقدم ما
مع المقدم معية زمانية غير لازم قوله اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية
لما ذكر الشيخ انا نجد في الاجسام المتكونة قوى مهيئة نحو الفعل وقوى مهيئة نحو الانفعال
وعددها وجب البحث عن ثلاثة امور عن معنى القوى وعن معنى التهيئة نحو الفعل
والانفعال وعن تلك القوى المعدودة فشرع الشارح وقال المراد بالقوى ههنا
الكيفيات وبالتهيئة اعداد موضوعاتها للفعل او الانفعال فان الكيفيات
ليست هي الفاعلة للفعل ولا المنفعلة بل الفاعل موضوعاتها اي الاجسام التي
قامت الكيفيات بها وكذا المنفعل فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق
القطن لا القوة القائمة به لكن الاجسام انما تتهيأ وتستعد للفعل والانفعال لاجل
الكيفيات القائمة بها فهي معدة للاجسام نحو الفعل والانفعال ومبادئ التغير
والتغير ثم من قوله والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان شرع في بيان
القوى المعدودة واما قوله اي من المركبات فانما قيد التعريف به لان الحرارة
قد تجمع المختلفات وتفرق المتشابهات في البسائط فان النار اذا اثرت
في الماء تصاعدت منه بخارات وليست هي اجزاء مائية مع اجزاء هوائية
وان بعض الماء ينعقد ويصير هواء واذا تصاعدا يستصحب بعض الاجزاء المائية
المخلوطة به قوله لان تعريفاتها اي لان تعريفات المحسوسات لا يمكن
الا باضافات كسهولة قبول الاشكال في تفسير الرطوبة او اعتبارات لازمة
كما من شانه احداث الخفة والتخلخل في تعريف الحرارة وههنا نظر لانه ليس يدل
الا على ان لا يعرف الجزئيات من المحسوسات والتعريف انما هو للماهية الكلية
والجواب ان الاحساس الجزئي كاف في ادراك الكلي فان الحاسة احست بالجزئي
وانطبع صورته في خزانة الخيال تتصرف النفس فيها حتى تصير تلك الصور المحسوسة
الجزئية معدة لفيضان الصورة الكلية من واهب الصور فحصول الجزئيات
كاف في تصور الكلي فلا يحتاج الى التعريف واما اللذع فكحرارة الماء المفرط
الحرارة اذا صب على عضو تفرق اتصاله تفرقا متقارب الوضع حتى لا يحس
الا بالم الجملة واما التخدير فهو تبريد العضو وهذا ايضا في قوله فيما بعد وظاهر

ان هذه الكيفيات لان التبريد من مقولة ان ينفعل لا من الكيف ولعل المراد البرودة
المخدرة كما ان المراد باللاذع الحرارة اللاذعة واما المطعوم فسبب بساطته
لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا والفاعل فى الثلاث
اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدثت
الحرافة او فى الكثيف حدثت المرارة او فى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة
ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة او فى الكثيف حدثت العفوصة او
فى المعتدل حدث القبض والقوة المعتدلة ان فعلت فى اللطيف حدثت
الدسومة او فى الكثيف حدثت الحلاوة او فى المعتدل حدثت التفاهة الغير البسيطة
ونحن نقول لا شك ان العفوصة قبض اشد لان القابض يقبض اللسان والعفص يقبض
ظاهره وباطنه فاختلاف الطعوم بحسب الشدة والضعف اما ان يقتضى اختلافها
فى النوع اولا فان كان مقتضيا اختلاف النوع فالطعوم البسيطة غير متناهية لان
كل نوع من هذه الانواع له مراتب غير متناهية فى الشدة والضعف كما فى
الحلاوة والحموضة وغيرها وان لم يكن مقتضيا للاختلاف النوعى فلا يكون العفوصة
والقبض نوعين بل نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف واما ما
هو المشهور فى كتب الطب فيشعر بانه من المباحث الطبية وليس كذلك بل من
المباحث الطبيعية على ما هو المذكور فى الكتب الحكمية قوله والرطوبة قد فسرها
الشيخ قال فى الشفاء بعض الاجسام الرطبة الجوهر كالماء اذا امسّ احوال يجد فيه
التصاقا بما يمسه وسهولة تشكل بغيره والجمهور ظنوا ان الماء من الالتصاق و
ليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل
ارطب من الماء قال الامام انما يلزم لو عرف الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها
عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولا شك ان
الماء اكمل فى هذا المعنى من الدهن والعسل الاكملية فى سهولة الالتصاق ممنوعة
بل انهما متساوية فى سهولة الالتصاق واما سهولة الانفصال فغير متحققة فيهما
فلما بل الدهن والعسل اعسر انفصالا عن الماء والحاصل ان الرطوبة اذا فسرت
بالالتصاق بالغير يلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء كما ذكر الشيخ

وان

وان فسرت بسهولة الالتصاق يلزم ان يكونا مساويين للماء فى الرطوبة ليس ويبقى
سهولة الالتصاق فلم يبق للرطوبة الا سهولة التشكل فالرطوبة هى الكيفية التى بها
يكون الجسم سهل التشكل بالغير سهل الترك له واما قوله فليس ذلك تعريفا لها جواب
سؤال تقريره ما تقدم عن الشيخ انه لا يجوز تعريف الكيفيات المحسوسة بالاقوال الشارحة
فكيف عرف الرطوبة وهى من المحسوسات اجاب بان ذلك ليس تعريفا لها بل
تفسير اللفظ والسبب فى ذلك ان الجمهور يطلقون هذا اللفظ على الالتصاق حتى لا
يطلقون الرطب على الهواء اذ ليس فيه التصاق بالغير فنبه الشيخ على خطائهم تفسير
الالفاظ ولا ينافى ذلك بداهة مفهومه واما قوله الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة فهو
خطاء من النقل لان الشيخ بعد ما عرف البلة بما نقله الشارح قال الرطوبة قد يقال
للبلة وقد يقال للكيفية وكلامنا فى الرطوبة الكيفية ثم نقل مذهب الجمهور وليس
كلامه الا ان الرطوبة الكيفية عندهم كيفية الالتصاق وعندنا كيفية التشكل
وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة هى الرطوبة قال فى الشفاء ان ههنا رطب الجوهر
ومبتلا ومنتقعا فرطب الجوهر هو الجسم الذى تقتضى صورته النوعية الرطوبة والمبتل
ما يكون هذا الجسم جاريا على ظاهره والمنتقع ما يكون نافذا الى باطنه والجاف بازاء
المبتل كما ان اليابس بازاء الرطب واما قوله ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع
لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث فهو مبنى على ان الجمهور ذهبوا الى ان الرطوبة و
اليبوسة هى البلة والجفاف فلم يذكرهما لانهما مذهبهم وهو لا يريد البحث وقوله
لا نشتغل بالبيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية تعيير للامام انه اشتغل
بذلك فى هذا الموضع مع ان الشيخ يامر بالتامل فيأمر من قوله نجد فيها لان الوجدان
لا يكون الا بالتامل وفيما يأتى من قوله ثم انك اذا فتشت واجدت التامل
اما البيان القياسى فمثل ان قال الناس اتفقوا على ان الرطب اذا اختلط باليابس افاد
الاستمساك على الشكل ولو لا ان الرطوبة كيفية الالتصاق بالغير لم يحصل ذلك فان
الهواء اذا اختلط بالتراب لا يفيد استمساك الشكل واما المناقضة فكما قال لو كان
الرطوبة كيفية سهولة التشكل لكان النار رطبا لسهولة قبولها الاشكال الغريبة و
بما جزنا بان اما الاول فلانهم لم يتفقوا على ان كل رطب مختلط باليابس يفيد الاستمساك

بل ذلک انما هو فی بعض الاجسام الرطبة والیابسة واما الثانی فلانه ان ارید سهل الشکل
بالاشکال المختلفة والشیخ قد صرح فی الشفاء بذلک ثم ان ما یدل علی ان الرطوبة
لا یجوز ان تکون کیفیة بها سهولة الالتصاق ان التراب المسحوق غایة السحق یسهل
التصاقه بکل شیء ولیس برطب قوله واما اللین کما فی العجین فینتقل عن وضعه
بالغمز ای لا یکون لقوامه سیلان حتی ینتقل عن وضعه ولا یمتد کثیرا احترازا عن
اللزج کما فی الالطف قال الامام الجسم اذا کان سطحه یتغیر تحت الاصبع والمیل
یجری مجراها یقال انه لین وههنا امور الانغمار وهو الحرکة الحاصلة فی سطحه
وشکل التغیر الذی یحدث فیها مقارنا لتلک الحرکة واستعداد الانغمار واذا لم یتطامن
الجسم تحت الاصبع یقال انه صلب وههنا ایضا امور عدم الانغمار وبقاء شکل
سطحه کما کان واستعداد عدم الانغمار ولیس اللین والصلابة الا الاخیران فرجع
حاصل البحث الی ان اللین هو الکیفیة التی بها یکون الجسم مستعدا للانفعال عن
الشکل الخاص والصلابة هی الکیفیة التی بها یکون الجسم مستعدا لعدم الانفعال عن
الشکل الخاص وهو الذی ذکره الشیخ فی تفسیر الرطوبة والیبوسة فلا یکون منهما
ومنهما فرق اجاب بالفرق من وجوه احدها ان الرطوبة والیبوسة من الکیفیات
المحسوسة الملموسة واللین والصلابة من الکیفیات الاستعدادیة والاستعدادات
لیست بمحسوسة فضلا علی انها ملموسة وفیه نظر لان اللین والصلابة لیسا نفس
استعداد الانغمار وعدمه لان استعداد الشیء من مقولة الاضافة ولیسا منها بل
هما معروضا الاستعداد ولا یلزم ان معروضه لیس بمحسوس لجواز ان تکون کیفیة
محسوسة بعضها من الاضافة ولهذا اعدهما بعضهم من الکیفیات الملموسة و
ثانیها ان اللین والصلابة والرطوبة والیبوسة حقایق متغایرة مدرکة بالحس
والتجربة وما ذکر فی تعریفها انما هو آثار بها تتعقل ماهیتها ممتازا بعضها عن
بعض فلیس اللین هو قبول الانغمار ولا الرطوبة سهولة الشکل بل هما لازمان لهما
بهما علی ضرب من التجوز واتحادهما فی اللازم لا یستلزم اتحادهما فی الحقیقة والیه
یتوله الشیخ انما ذکر آثارهما الخ وثالثها ان معنی الرطوبة جزء من معنی اللین
لان معنی اللین اعتبر فیه قبول الانغمار من الشکل والقوام الغیر السائل وان لا یمتد

کثیرا ولا یتفرق بسهولة وقبول الانغمار هو معنی الرطوبة والفرق بین الکل والجزء
ظاهر ورابعها ان معنی اللین یشتمل علی عدم التفرق بسهولة ومعنی الرطوبة علی سهولة
التفرق والاتصال فظهر الفرق وانما قلنا معنی اللین یشتمل علی عدم التفرق بسهولة
لان اللین عبارة عن استعداد الانغمار مع وجود القوام الغیر السیال وعدم
التفرق بسهولة وبهذا المعنی یتضمن عدم سهولة التفرق وفیه نظر لان احد الفرقین
غیر صحیح لان سهولة التفرق والوصل انما یعتبر فی مفهوم الرطوبة او لا فان اعتبر
لا یکون مفهوم الرطوبة جزءا من مفهوم اللین فلا یصح الفرق الثالث وان لم
یعتبر لم یصح الفرق الرابع لانه مبنی علی اعتبار سهولة التفرق فی مفهوم الرطوبة
قوله والسلاسة والهشاشة اسمان لما یقابلها وهی کیفیة تقتضی صعوبة
الشکل وسهولة التفرق وذلک لکثرة الیابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج
قوله وبما نبینا ان کون الشیء معدا الانفعال ناقابل ان یقول المزاج مبنی علی
تفاعل الکیفیات الاربع ولیس معناه کما علمت ان نفس الکیفیة فاعلة او منفعلة
بل الفاعل والمنفعل الجسم بتوسط الکیفیة فیکون الجسم بتوسط کل منهما فاعلا وبتوسط الاخر
منفعلا فکل منها کیفیة فعلیة وانفعالیة فتخصص الحرارة والبرودة بکونهما فعلیین
الرطوبة والیبوسة بکونهما انفعالیین تخصیص بلا مخصص فنقول فی جوابه نعم کذلک
الا ان الفعل بتوسط الحرارة والبرودة اظهر کما ان الانفعال بتوسط الرطوبة
والیبوسة اظهر ولهذا لم یفسر الحرارة الا بالافعال بتوسط الرطوبة والیبوسة
والبرودة الا باللوازم الفعلیة من احداث الخفة والتخلخل والجمع والتفریق
ولم یفسر الرطوبة الا باللوازم الانفعالیة من قبول الشکل والتفرق والاتصال
قوله او وجدته منتهیا الی الحرارة والبرودة عطف علی قوله انک تجد
فی کل باب منها اذا اعتبرته یعنی اذا اعتبرت کل باب من القوی الفعالیة
غیر الحرارة والبرودة تجد ان ما یوجد عندها لجنس ذلک الباب او تجد ذلک
الباب منتهیا الی الحرارة والبرودة فالمراد بکل باب منها کل کیفیة فعلیة غیر
الحرارة والبرودة حتی ان کل کیفیة غیرهما فاما ان یکون تلک الکیفیة منتهیة الیهما او
یوجد جسم یعری عنها قوله الاجسام العنصریة الکیفیات المحسوسة بحسب

يجب عدد الحواس خمسة والاجسام قد تخلو عن اربعة اقسام منها حتى يوجد جسم
خال عن الكيفيات المسموعة وجسم خال عن الكيفيات المشمومة وجسم خال عن الكيفيات
المذوقة بخلاف الكيفيات الملموسة فانه لا يوجد جسم خال عنها وذلك لان احساس
كل من المحسوسات الاربعة لا يتحقق الا بجسم يتوسط بينها وبين المحسوس كالهواء
فان الابصار والسمع والشم يتوسط ذلك واما الذوق فان الذوق يتوسطه وذلك الجسم
يمتنع ان يكون متكيفا بتلك الكيفية المحسوسة لامتناع ان يكون شيء متوسطا بين
نفسه وغيره مثلا الواسطة بين الذائقة والمذوقة يجب ان يكون خالية عن
سائر الكيفيات المذوقة والا لكان الشيء آلة لنفسه واما الملموسات فلا يحتاج
الى متوسط فلا يخلو الاجسام عنها واما قوله وايضا فهو اشارة الى الحكم آخر ان
الحيوان يخلو عن المشاعر الاربعة ولا يخلو عن اللمس فلذلك اي لما ذكر من الحكمين
وهما ان الملموسات يعم الاجسام وان اللمس يعم الحيوانات سميت اوائل
المحسوسات ويستدل بذلك على عدتها فيقال العنصر اما حار او بارد
وكل منها اما رطب او يابس فضرب الاثنين في الاثنين اربعة ويستدل عليها اي على
عدتها ايضا بان العنصر اما خفيف او ثقيل والخفيف اما خفيف مطلق وهو النار واما بالاضافة
وهو الهواء والثقيل اما ثقيل بالاطلاق وهو الاطلاق او بالاضافة وهو الماء وقال
وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول وثانيا اقتصر على الاستدلال والمراد
طلب ما دل على ماهيات العناصر والانسب استعمال لفظ آخر فان الاستدلال في المتعارف
هو اثبات التصديق والمراد هيهنا اثبات التصور وشبهة بجزء
وتصاعده الماء اذا اثرت في الماء يرتفع منه بخار وليس ذلك الا ان النار
تلطف اجزاء مائية وتخلتها فيختلط باجزاء هوائية كائنة في الماء ويتصاعد الى حيز
الهواء فيشبه الماء بالهواء فيصير رقيقا لطيفا خفيفا ويتصاعد الى حيز الهواء ولولا
ان الهواء يسخن من الماء لم يشبه به حين ما يسخن قال الامام في شرحه لما اقتضت
الماء بتجزئه في البخار اجزاء هوائية فسخونة الماء سبب لانقلاب الماء هواء
ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء لما كانت السخونة سببا لانقلاب الماء هواء
وهذا الكلام وان كان جيدا في الاستدلال الا انه لم ينطبق على كلام الشيخ لان استدلال

نسبة الماء الى الهواء شبيه به ليس بكونه هواء فان الشيء لا يكون شبيها بنفسه والى انه هو
لا بكونه هواء فان ذلك ليس اشد شبها لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل
المتقدم مشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور متوقف
على ان لجزئيات العناصر حركات وميولا طبيعية مختلفة لكن وجهنا احتمالان
احدهما ان يقال جزئيات العناصر لا يميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر
وذلك اما بحدث من العنصر الكلي الذي يتحرك اليه او يدفع من العنصر الذي يتحرك منه
مثلا حركة جزء الهواء من مكان النار الى مكانه اما لان كل الهواء جذبه او كل النار
يدفعه والآخر ان يقال العناصر كلها طالبة للمركز الا ان الاثقل يسبق فيرسب
والاخف يرتفع فيطفو وما ذكره الشيخ يبطل هذين الاحتمالين جميعا فنقول
تغيرات الاجسام الاجسام يتغير اما في الصور او في الكيفيات وتغيرها في الصور كون
وفساد آني وتغيرها في الكيف استحالة زماني وذلك لان الصور لا يشتد ولا يضعف
بخلاف الكيف فان الصورة لو كانت تشتد لم تكن الصورة حاصلة في اول الاشتداد
وفي وسطه لان حصول الصورة تدريجي فهي لا يحصل الا في انتهاء الاشتداد فيكون المادة
خالية عن الصورة في الاول والوسط وانه محال وهذا المحال لا يلزم في الكيف
لجواز خلو المادة عن الكيف وفيه نظر لان الكيف لا يتحرك بنفسه وانما الحركة للجسم فلو خلا
الجسم في الكيف في اول الاشتداد ووسطه فلا حركة له في الكيف ضرورة انتفاء
الحركة بانتفاء ما فيه الحركة وتمام الكلام يجيء ثم ان انواع الكون والفساد في العناصر
الاربعة اثنا عشر والشيخ اقتصر منها على اثبات اربعة انقلاب الهواء ماء وانقلاب
الهواء نارا وانقلاب الارض ماء وبالعكس يورد سؤالان احدهما ان الشيخ لم
اختار هذه الانواع الاربعة دون غيرها والثاني ان المقصود من الفصل اثبات
الكون والفساد بين العناصر واشتراك الهيولى على ما صرح به الشيخ في آخر الفصل بقوله
فهذه الاربعة قابلة لاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة واثبات الثلثة
الاول كافية فيهما اما الاول فلانه يثبت الفساد في بعضها والكون في الباقي و
المطلوب اثبات الكون والفساد في جميع العناصر لا اثبات جميع انواع الكون
والفساد في العناصر واما الثاني فلانه متى ثبت انقلاب الهواء نارا ثبت ان

هيولى النار هي هيولى الماء ومتى ثبت انقلاب الارض ماء ثبت ان هيولى الماء هي هيولى
الارض فثبت اشتراك الهيولى بين الكل فلما كفى الانواع الثلاثة في اثبات المطلوبين
فالغاية في ايراد النوع الرابع فاشار الشارح الى جواب السؤالين بان قال انواع
الكون والفساد وان كانت اثنا عشر الا ان انواع الاولية ستة اذ الاطراف
لا تكون من الاطراف وكان قصد الشيخ اثبات الستة الاولية لكن النوعين منهما
مشهوران ظاهران فبقي كما نبقي اربعة انواع في ثلثة ازدواجات فاذا قيل
لم اختار الاربعة فيقال لانها اولية والباقية بتوسطها فكانت الاولى بالاثبات
واذا قيل الاوليات ستة فلم اقتصر على الاربعة فيقال لشهرة الباقين فان قلت
عدم تكون الاطراف من الاطراف يناقضه ما قد سلف في الصاعقة من انها اجزاء
نارية فارقتها السخونة فهي اجزاء النار بعينه وكون اجزاء ارضية صلبة فنقول ان
الاطراف لا يكون من الاطراف في الاغلب وهذا الكاف فيما قصد الشارح من بيان
المناسبة ولو كان حدوث الصاعقة واقعا لكان في غاية الندرة واعلم انه لو بين
انقلاب الارض ماء وانقلاب الهواء نارا وبالعكس كان فيه حسن ترتيب ولو اثبت
انقلاب النار هواء وانقلاب الماء هواء وانقلاب الماء ارضا كان البيان باظهر الانواع
اما الاول فلظهوره في انطفاء النار واما الثاني فلظهوره في البخار واما الثالث
فلظهوره في انقلاب المياه احجارا قوله فاستشهد عليه بتبين اي استدل
على تكون الهواء ماء بدليلين احدهما ان الاناء الفضي او النحاسي وما اشبههما اذا وضع
فيه الجمد حتى يبرد جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات على ثلثة
اقسام اما ان تكون من داخل الاناء او من خارجه فان كان من داخله فهو على سبيل
الرشح وان كان من خارجه من الهواء المطيف بالاناء فاما ان تكون بطريق الكون
منه او لا كما ذهب ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة
مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول
على الاناء فلما برد الاناء بالهواء الذي يليه زالت السخونة عن الاجزاء المائية الصغيرة
فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء

تجزيها وتصعدها وعلى تقدير تناهي من تلك الاجزاء يلزم احد امور اما نفادها او نقصها
او تباعد ازمنة حصولها لكن الوجود مخالف جميع ذلك واما الرشح فباطل ايضا
لانه لو كان الندى بطريق الرشح لم يوجد الندى الا في موضع الرشح وليس كذلك و
اشار اليه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فبقوله ليس الا في موضع الرشح نفى
لغا بالقول لا يكون وانما لم يقل ولا يكون في موضع الرشح مع انه ليس الا في موضع الرشح
فيد انحصار الندى في موضع الرشح وليس المقصود نفي وجود الندى في موضع الرشح
لانه ربما يوجد في موضعه بل نفي الانحصار وهذا معنى قول الشارح فدل على انه
لم يمنع وجود الندى عن الرشح الى آخره ولما انحصر الاقسام في الثلاثة وبطل القسمان
ثبت القسم الثالث وهو قوله فهو اذن هواء استحال ماء وتقرير سؤال بعض اصحاب
الامام انهم يجوزون الاستحالة في الكيف مع بقاء صورة النوعية فلم لا يجوز ان
يقال الهواء اذا صار ماء فليس كذلك لان صورة الهوائية قد زالت الى البرودة
والبلة وان كانت الصورة الهوائية باقية وهكذا القول في ساير الانواع قال
الشارح هذا انكار للحس فانا نشاهد قطرات الماء على اطراف الاناء فكيف يقال انها
هواء ثم لو جوز ان يتكيف بعضه بكيفية الهواء وبعضه بكيفية الماء والارض فلا يكون
شيء من العناصر موجودا لان ذلك الجسم غير العناصر على ان الهواء اذا استحال الى كيفية
الماء بسبب البرد وزوال ذلك البرد فلم يزل تلك الكيفية عنه فبقاء تلك الكيفية المائية
مع زوال سبب الذي يقتضيها دال على حدوث صورة يستحفظها قوله وقيد
بالاول لان بعض المركبات اركان للبعض هذا انما يتم لو كان المراد بالاركان
انها اجزاء للمركبات وليس كذلك بل انها اجزاء العالم وهي باعتبار جزئية المركبات
استقصات الاركان قوله ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما
مر اشارة الى ما ذكر من ان الخفة هي الميل الى فوق والثقل هو الميل الى تحت واعلم انه
لا يريد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق في الجملة والا لزم ان يكون الماء خفيفا
لانه اذا حصل في حيز الارض يتحرك عنه بالطبع الى الطفو عليها وليس ذلك توجها
الى جهة السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون اكثر حركته
الى جهة الفوق وهو اما ان يكون حركته الى جهة الفوق وهو الخفيف المطلق او يكون

وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء
اذا حصل في حيز النار نزل عنه بالطبع وهو توجهه الى جهة السفل بل المراد ما يكون
اكثر حركته الى جهة السفل فاما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق او لا وهو
الثقيل الغير المطلق فانحصار الخفيف في القسمين والثقيل في القسمين ظاهر واما انحصار
ذوات الحركة المستقيمة في الخفيف والثقيل فليس بظاهر [illegible] والخفيف بالاضافة
له معنيان احدهما الذي في طباعه اذا تحرك في اكثر المسافة الى المحيط يكون فيه
ميل صاعد والميل الصاعد هو الخفة فيكون خفيفا بهذا الوجه واذا تحرك في بعض
الاوقات عن المحيط ففيه ميل هابط والميل الهابط هو الثقل فيكون ثقيلا من
هذا الوجه فهو خفيف بالاضافة فان قلت فعلى هذا يكون للهواء حركتان صاعدة
وهابطة والحركة الصاعدة والحركة الهابطة متضادتان فيلزم ان يقتضي جسم واحد حركتين
متضادتين بالطبع والشيخ اجاب بان تضاد الحركات باعتبار تضاد ما منه و
ما اليه واما بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن البياض الى السواد واما
بالاعتبار كالحركة من العلو الى السفل وبالعكس ومنها ما اليه الحركتان واحد فلا تضاد
والثاني الذي اذا قيس الى النار كانت سابقة عليه الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل اي لما
تخلف عن النار يكون بالنسبة اليها ثقيلا لكنه لانه كان متوجها الى المحيط كان خفيفا
فيكون خفيفا بالاضافة وانما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لوجهين
احدهما ان القسمة الى خفيف مطلق وخفيف ليس بمطلق قسمة دائرة بين النفي والاثبات
فيكون حاصرة بخلاف القسمة الى خفيف مطلق وخفيف مضاف الثاني ان الخفيف
الذي ليس بمضاف متناول للمعنيين المذكورين والخفيف المضاف لا يقع في التحقيق
الا على المعنى الاخير لان المعنى الاول هو انه لا يزيد حقيقة المحيط وليس فيه شيء من معنى
الاضافة الى غيره بخلاف المعنى الاول فانه مقيس الى النار بالتخلف عنها فان
قلت فالهواء خفيف بالاضافة الى النار وليس كذلك فنقول انما كان خفيفا بالاضافة
لانه ثقيل بالقياس الى النار فيكون خفته بالاضافة بالقياس الى النار بقوله ان
الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير فظاهره يقتضي ان الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء بالمعنى الاول وليس كذلك لكن المراد ان الهواء ليس الخفيف

مضاف الا بالمعنى الاخير اذ المعنى الاول لا اضافة فيه الى غيره وفيهما نظر اما في الاول
فلان الانفصال الحقيقي كما يكون بين السلب والايجاب كذلك يكون بين الاخصين
اذا كان احدهما في قوة سلب الاخر والخفيف المضاف في قوة سلب الخفيف المطلق
كما ذكرنا ان الخفيف وهو ما يكون اكثر مسافة حركته الى جهة الفوق اما ان يكون
جميع مسافة حركته الى جهة الفوق او لا يكون وهذه منفصلة حقيقية قطعا واما الثاني
فلانه ان اريد تناول الخفيف الذي ليس بمطلق المعنيين شمولهما فذلك ظاهر
البطلان وان اريد انه يحتمل كل واحد منهما على سبيل البدل فالخفيف ايضا كذلك
لما صرح به من انه مفسر بالتفسيرين ولعل المراد مجرد عبارة السلب والاضافة
حتى ان السلب عبارة السلب ظاهر بخلاف الايجاب وعبارة الخفيف المضاف
منبئة عن الاضافة الى الغير وانما هي في المعنى الاخير وكان الامام يشير الى هذا في شرحه
لان الاول نفي حصر الاركان كاف اي لو قيل ان الجسم العنصري اما خفيف مطلق
او ليس واما ثقيل مطلق او ليس كفى في بيان انحصاره في الاربعة اما لو قيل اما خفيف
مطلق وهو النار او لا لم يكف في الانحصار ما لم يبين انحصار الخفيف المطلق في النار
والاقسام الباقية في العناصر الباقية وح يحتاج بيان الحصر الى مقدمة اخرى كما
ذكره الامام وهي ان المكان الواحد يمتنع ان يستحقه جسمان بسيطان واقول هذه
المقدمة لا بد منها ههنا لان الشيخ لم يزعم ان الاجسام ذوات الحركة المستقيمة
منحصرة في الخفيف المطلق والثقيل المطلق وغيرهما بل زعم انها تنحصر في العناصر
الاربعة لقوله وبالحري ان يتم بها ذلك عدة ذوات الحركة المستقيمة فلم يكن
بد من انحصار الخفيف المطلق في النار وغيره في الثلاثة الباقية
ولكن الفاضل الشارح اعلم ان في هذا الفصل بحثين احدهما ان ذوات الحركة
المستقيمة تنحصر في الاربعة وبين هذا البحث خفتها وثقلها والثاني انها اسطقسات
المركبات تنسب الى الاغلب منها وبين هذا البحث الاستقراء فتكلم الامام
على كل واحد من البحثين اما على الاول فان الهواء لا ميل صاعد فيه والا لكنا اذا
مددنا ايدينا الى الهواء احسسنا بمدافعة منها الى فوق كما اذا وضعنا ايدينا تحت
الحجر وجدنا فيه مدافعة الى اسفل ولما لم نجد فيه المدافعة الى فوق علمنا ان ليس فيه

ميل صاعد وجوابه ان الجزء لما كان متصلا على الارض لا يكون في حيزه الطبيعي لانه انما
يكون فيه لو انطبق مركز ثقله على مركز العالم وليس كذلك اما كان منفصلا والهواء
متصل بكله فلا ميل فيه بالفعل واما على الثاني فبان النار ليس جزءا من المركبات
بوجهين احدهما ان النار العظيمة اذا ورد عليها الماء والارض تنطفي والشعلان غالبان
على البدن فكون الاجزاء النارية مغمورة في الاجزاء المائية والارضية فكيف
لا تنطفي وجوابه بان حافظ البدن يحفظ الاجزاء على حالها كما يحفظ عن الانفكاك
مع بداغتها اليه وفيه بعد وثانيهما ان حدوث النارية في المركب اما بالنزول
عن حيزه وهو باطل اذ لا قاسر هناك واما بطريق الكون في المركب وهو ايضا باطل لان
كل مادة يفرض من المركب لكونه مخلوطا بغير النار من سائر العناصر يكون استعدادها
لغير الصورة النارية اقوى من استعدادها للصورة النارية فيمتنع ان يخلع نارا او
جوابه انه ربما يصير استعدادها النارية اقوى بواسطة اسخان الشمس واشعة الكواكب
قوله والمركبات ثم الصورة اما صورة البسيط او صورة المركب وصورة
البسيط اما مع الشعور والارادة وهي الصورة الفلكية او لا يكون وهي الصورة العنصرية
واما صورة المركب فاما ان لا يكون لها نشو ونما وهي الصورة المعدنية او لا يكون
ولا يخ اما ان لا يكون لها حس وحركة وهي النباتية او يكون وهي الصورة الحيوانية
وجميع هذه الصور كمالات اولى فان الكمال اما منوع او غير منوع والكمال المنوع
هو الكمال الاول فانه اول شيء يحل في المادة وينقض في المزاج فانه يحل اولا
في المزاج المادة ثم يستعد به الممتزج لحصول صورة منوعة وقد صرح في اول الفصل
بان الامزجة معدة نحو خلق مختلفة والجواب ان الاولية بالقياس الى الكمالات
الغير المنوعة المترتبة على الصورة وقيل قالوا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي وحكموا بانه
يدخل فيه النفس الانسانية فلو كان الكمال الاول اول شيء يحل في المادة كانت
النفس الانسانية حالة في المادة وليس كذلك ويمكن ان يجاب بان المراد انه اول
شيء يحل في المادة ان كان ماديا او المراد بالحلول التعلق بالمادة اعم من الحلول
او غيره والحاصل انه اذا امتزجت العناصر وتفاعلت يحصل للممتزج لحدوث كيفية
صورة يصير بها ذلك الممتزج نوعا من الانواع وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر

ثم يترتب عليها كمالات اخر فتلك الصورة المقامة بذلك الممتزج التي هي جعلته نوعا
هي الكمال الاول ويعرض هذا الاختلاف اي اختلاف الاشخاص والانواع والاجناس
لا بد ان يكون له سبب وسببه اما الهيولى او البيئة او المفارق وهو باطل او الصور
النوعية للبسائط وح يكون الاختلاف اما بحسب نفسها او بحسب احوالها والاول
باطل ايضا والا لم يعد الاختلاف عن اربعة لان الصورة النوعية اربعة فاذا كان
كل واحد منها علة الاختلاف فلم يزد على اربعة اختلافات فتعين ان يكون الاختلاف
بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب اما في التركيب فلانه يختلف
باختلاف مقادير الاستقصات واما فيما يعرض بعد التركيب وهو المزاج فلان
الامزجة المعدة لفيضان الصورة يختلف بحسب ذلك قوله فلكل جنس منها
مزاج جنسي لما كان المزاج يختلف بحسب اختلاف مقادير الاستقصات وكيفياتها
في الشبه ولكل مزاج من امزجة الجنس والنوع والصنف والشخص حد افراط وتفريط
اذا خرجت عنها بطل التركيب وهي الامتداد المتوهم فيها وهو غير متساو فيها
فعرض المزاج الشخصي جزء عرض المزاج الصنفي وهو جزء عرض المزاج النوعي وهو
جزء عرض المزاج الجنسي قوله وانما احتاج الى ذلك ليكون الامزجة من الكمالات
الثانية الصادرة من الكمالات الاولى لقائل ان يقول هذا مناف لما صدر الشيخ
الفصل به من ان الامزجة معدة نحو الصور النوعية وانها لا يكون صادرة عن
الصور التي هي كمالات اولى ويمكن ان يجاب عنه بان الامزجة كمالات صادرة
عن صور البسائط فان الكيفية المتشابهة الحاصلة بعد تفاعل العناصر اعني المزاج
ان قلنا انها هي الكيفيات الضعيفة بالكسر والانكسار كما يقوله الاطباء فحصولها
من الصور النوعية وان قلنا انها حادثة بعد زوال كيفياتها بالمرة كما يقوله
الحكماء فيمكن ان يكون حصولها من واهب الصور بتوسط الصور والممكن ان يكون
من الصور فان ذلك من الاحكام التي على سبيل الجزم وكفى بهذا القدر في بيان المناسبة
والانسب ان يقال انما احتاج الى الفرق لان المزاج انما يحصل اذا استحال العناصر
في كيفياتها مع بقاء صورها ولولا المغايرة بينهما لما كان كذلك واستدل على المغايرة
بثلاث حجج الحجة الثالثة منها اعم لان الحجة الاولى تحقيق كيفياتها الملموسة الاربع

التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والحجة الثانية تعم الكيفيات فان الكيف
مطلقا يقبل الاشتداد والضعف والصور لا يقبلهما لكنها مختصة بالعناصر لان كيفياتها
تقبل الاشتداد والضعف وكيفيات الافلاك لا يقبلها والحجة الثالثة اعم منهما
لانها تشمل العناصر والافلاك اولان الحجة الثانية تختص بالكيفيات والحجة الثالثة
تختص بالكيفيات والكميات وساير الاعراض وتقرير الحجة الاولى ان الكيفية
ربما يزول مع بقاء الصور النوعية فان الماء قد يسخن فيزول البرد عنه وقد يجمد
فيزول السيلان عنه مع ان مائيته محفوظة في الحالين قال الامام وهذه الحجة لا تمشي
في ساير العناصر فان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها والهواء لا يبقى هواء
بعد زوال السيلان عنه والارض لا يبقى ارضا بعد زوال اليبوسة عنها قال الشارح
ان اراد بقوله هذه العناصر لا يبقى بعد زوال كيفياتها انها لا يبقى مطلقا سواء كان
في حال البساطة والتركيب فهو ممنوع وان اراد انها لا يبقى في حال البساطة فلم لكن
لا يلزم انها لا يبقى حال التركيب لجواز ان يكون العنصر مستلزما للكيفية حال البساطة
حتى يلزم من انتفائها انتفاؤه ولا يكون مستلزما اياها حال التركيب وهذا الكلام
عند التحقيق استفسار ومنع على المنع فان قول الشيخ ولكل واحد من هذه العناصر
صورة مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة يعني محاولة الفرق بين جميع صورها
وكيفياتها وقول الامام هو ان الحجة لا تطرد الا في الماء فان بقاء صور ساير العناصر
مع زوال كيفياتها ممنوع لانه لا معنى لعدم تمشي الحجة الا منع تقض مقدماتها وقوله
الحجة الثانية تركيب القياس هكذا الصور لا يشتد ولا يضعف والكيفيات لا تشتد
ولا تضعف فالصور ليست بكيفيات والشارح نبه على المقدمتين بمثالين
وهما ان الانسان لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة كانه
يدعي انهما بديهيان حتى لم يتوقف الحكم الا على تصور الصورة والكيفيات وتصور
الاشتداد والضعف كما تحققهما واستدل الامام على حجة الصغرى بان الصور لو
اشتدت او ضعفت فهذا الضعف لا يكون صحيحا اما ان يكون نوع الصورة
باقيا اولا فان لم يبق نوع الصورة كان ذلك بطلانا للصورة لا ضعفها وان كان
باقيا كان الضعف بزوال عرض فالضعف لا يكون في ذاته فقوله لم يكن الاشتداد

لزوال

في ذاته اي الاشتداد الذي كان في ذات الصورة لانه بقي ذات الصورة كما كانت
والا فقوله لا يكون ذلك انتقاضا للصورة مفروض في ضعف الصورة فلو كان
المراد بالاشتداد ههنا الاشتداد الكائن كان المفروض اشتدادها فاجتمع الضعف
والاشتداد في حالة واحدة وانه محال وقد صرح في شرحه بذلك فكذا يقال عند
الاشتداد ان بقي كان الاشتداد في العوارض والا لزم بطلانها ونقض هذا الدليل
بالكيف ثم قال فان صح هذا الدليل بطلت الكبرى وان لم يصح فلا تم صدق الصغرى
فقوله وان لم يصح بطلت الاخرى تسامح فانه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان
المدلول فالاولى الاقتصار على المنع **قوله** معنى الاشتداد والاشتداد توجه
المحل الى غاية بانواع مختلفة الحقيقة من حال غير قار يوجد كل واحد منها في آن
ولا يبقى شيء منها آنين كان الماء يسخن بالنار يسيرا يسيرا فالضعف انصراف المحل
عن الغاية بانواع كذلك كان الماء المسخن اذا فارقه النار يبرد شيئا فشيئا وهو
لان الاشتداد والضعف حركة ولا شك ان الحركة انما يتحقق اذا كان للمتحرك حالة
لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعده تلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في الاين
يكون له في كل آن يفرض حصول في مكان مغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات
لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر فاذا
تبدل الحال كذلك على المحل فلا بد ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون
عرضا بخلاف الصورة فان المحل لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو
خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان الهيولى لا يتقوم بدون نوعيات الصورة
فهو ممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر على تعاقب الصور وان اريد انها لا يتقوم
بدون مطلق الصور فهو مسلم لكن لا يمنع ذلك من توارد الصور الشخصية او النوعية
عليها لانا نقول الهيولى في نفسها لا يوجد الا شيئا بالقوة والذات التي لا تحصل
بالفعل يستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء فلو تحركت في شيء لم يكن بد من ان يكون
لها صورة بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة فليتنظر في الفاظ الشيخ
عسى ان تنطبق على ما ذكرناه اعنها انما قول هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال
فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس فانما وجد الحال الغير القار فاعتبر تبدل نوعيته

صحيحه
في كل آن

عنه اليس اشارة الى ان الكيفية الغير القارة واحدة في الخارج وتعدد الانواع
وتبدلها انما هو بالفرض عند فرض الآنات ومغايرة ما يوجد منها في آن الى
ما يوجد في آن آخر هذا هو الكلام الناظر الى ان تلك الانواع بالقوة والآنات
المتتالية بالقوة وح يحل ما يورد ههنا ويقال لو تحرك الجسم بالكيف فاما ان يكون له
كيفية واحدة في الخارج او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف
اذ لا معنى له الا الانتقال من كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان
وجد شيء منها في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة كما مر ان الحركة لا يتصور الا اذا
كان للجسم في كل آن يعرض حالة لا يكون له قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين
كان له حالة في آن يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها
الا في آن واحد لزم تتالي الآنات وانه محال ويقال الاشتداد اما ان يكون من نوع
الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند وجود
الاشد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشد يلزم اجتماع المثلين وان لم يبق بل
يحدث الاشد فرد آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولا بالتشكيك على
افراده وانه محال فان لم يكن الاشد نوع الضعيف فهذه الانواع لا شك انها
آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا فان لم يكن تتالي الآنات وان كان
بين الآنين زمان لم تكن الحركة متصلة قطعا فقد بان ان لا حركة في الكيف فنقول
هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك في تحققها مع وروده فيهما فان
الجسم لو تحرك في الاين فلا يخ اما ان يكون من ابتداء المسافة الى انتهائها اين واحد
او ايون متعددة فان كان له اين واحد لا حركة في الاين وان كان له ايون
متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فينقطع الحركة او لا يكون
في كل منها الا آنا واحدا فيتتابع الآنات او نقول الايون المتعددة آنية فاما
ان يكون بين الآنات زمان او لا ولا مخلص عن الشبهة الا بان يقال للجسم من اول
المسافة الى آخرها اين واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير
مستقر او متعددة بحسب تعدد حدود المسافة وحدود المسافة بالفرض فلا يكون
تعدد الايون الا بحسب الفرض فكذلك نقول للمتحرك كيفية واحدة ولا نم انه لا يكون

به حركة ح وانما يلزم ذلك لو كانت تلك الكيفية قارة وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة
الا انها لا تستقر يعني انها في كل آن يعرض كون كيفية اخرى فتعدد الكيفيات لا يكون
الا بالقوة وانما قال متبدل نوعيته لان هذه الكيفيات الغير النافذة لا تكون افراد
النوع الواحد لما تقرر عندهم ان الماهية واجزائها لا تقبل الشدة والضعف فيمتنع
ان يكون النوع والجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته واعلم انه ليس كلما تحقق حركة تتبدل
انواع ما فيه فانه مخصوص بالحركة في الكيف لقبول الشدة والضعف واما الحركة في الاين
والوضع والكم فليس منها الا تبدل افراد نوع واما قوله بحيث ما يكون ما يوجد في كل
آن متوسطا بين آنين محيطين بذلك الآن فمعناه ان كل ما يوجد من انواع الكيفية
في آن لا يكون هو ما يوجد في آن قبله ولا هو ما يوجد في آن بعده بل هو متوسط بينهما فانه
لولا ذلك لم يتحقق الحركة واما قوله فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال فلانهم
اختلفوا في نسبة الحركة الى المقولات فالمحققون على ان الاجسام تتحرك فيها ومنهم
من زعم ان المقولة بعينها تتحرك حتى ان التسخن هو حركة الحرارة والتسود حركة السواد
وربما تمادى بعضهم في مذهبه وقال الجوهر منه قار ومنه سيال وابطل الشيخ مذهبهم
اذا اشتد السواد فان لم يبق ذلك السواد بعينه موجودا فمحال اشتداده لاستحالة اشتداد
المعدوم وان بقي موجودا وقد عرض عليه زيادة فهو ليس حركة في ذات السواد
بل في عوارضه ولا شك ان هذا آت في حركة الجوهر في نفسه فان نوقض بحركة
الجسم في السواد فربما يجاب باختيار ان السواد لا يبقى والجسم هو الذي يتحرك في طبقات
السواد وهو موجود وان انعدم السواد لكن يرد على هذا ان ذلك السواد لو انعدم
فان لم يحدث في آن انعدامه سواد آخر ينقطع ضرورة ان الحركة في السواد انما تتم
باستمرار السواد وان حدث فان بقي زمانا ينقطع فيه الحركة ايضا وان انعدم
وحدث آخر فهذه الانواع متتالية آنية ويعود الاشكال والجواب الحق اختيار
بقاء السواد ولا يلزم ان لا حركة في ذات السواد بل الجسم يتحرك فيه وهو غير قار
على ما تقرر اذا عرفت هذا فقد تبين ان الدليل الذي استدل به الامام على ان الصور
لا تشتد ولا تضعف فهو لم يدل الا على عدم اشتداد الصور نفسها وعدم ضعفها
لا على عدم اشتداد المحل في الصور وعلى هذا لا ينتقض بالكيفيات فان الكيفيات

ایضا لا یشتد ولا یضعف وانما لا یشتد الجسم فیها ویضعف اما قوله وانما الحال
الذی یتبدل هویة المحل بتبدله وهو الصورة فقیل علیه هویة الهیولی لا یتبدل
بتبدل الصورة فان تشخصها بالصورة المطلقة لا بالصورة المعینة والجواب ان
المراد بالهویة لیس هو تشخصها بل وجودها بالفعل فان الهیولی قبل تبدل الصورة شیء
موجود بالفعل کالماء وبعد التبدل شیء موجود بالفعل کالهواء فلا یتصور فیها الاشتداد
والضعف وذلک لان المتحرک من حال الی حال لا بد ان یکون بعد تبدل حاله هو
الذی کان قبل تبدل حاله فلو تحرکت الهیولی فی الصورة کان قبل تبدل الصورة
شیئا وحقیقة وبعد تبدلها حقیقة اخری فلا یکون هی هی فی الحالین فامتنع تحرکها
مثلا مادة الماء لو تحرکت فی الصورة ففی اول تحرکها یکون ماء فانما یتحقق حرکتها
اذا کان بعد الحرکة ایضا ماء فیمتنع ان یتبدل علیها الصورة المائیة فالضمیر فی
قوله لامتناع تبدله یعود الی الصورة بتاویل الحال ای لامتناع تبدل الصورة
فی الحرکة علی محل هو قبل تبدلها هو بعد تبدلها ویحتمل ان یعود الی الحال المذکور
فالتقدیر لامتناع تبدل الحال الذی یتبدل هویة المحل بتبدله علی محل هو هو فی
الحالین کانه قال لامتناع تبدل الحال الذی یتبدل هویة المحل بتبدله علی محل لا
یتبدل هویته بتبدل الحال وایضا لو توارد الصورة علی الهیولی لزم تحقق حالة متوسطة
بین کون الشیء هو هو وبین کونه هو لیس هو اما انه لا یکون هو هو فلان تبدل الصورة
یستلزم تبدلها فلا یبقی هی هی واما انه لا یکون هو لیس هو فلان توارد الصورة لا
یکون الا بان یکون الهیولی باقیة علی ما کانت فیکون هی هی فلو تبدل الصورة
علی مادة الماء فاما ان یبقی الماء وهو محال لزوال المائیة عنها واما ان لا یبقی ماء
وهو ایضا محال لان تبدل الصورة علیها یقتضی کونها ماء بعد التبدل کما کانت
ماء قبل التبدل فیکون للمادة المائیة حالة متوسطة بین کونها ماء وکونها لیست ماء
وکونها ماء کون الشیء هو بعد التبدل هو قبله وکونها لیست ماء هو کون الشیء هو بعد
لیس هو قبله قوله وایضا فان حرکتها بالطبع وسکونها بالطبع لما کان للعناصر
حرکات وسکنات طبیعیات وقد تقرر ان الطبیعة هی المبدا للحرکات والسکنات
فلا بد ان یکون فی کل عنصر طبیعة هی مبدا حرکته وسکونه ثم ذکر ان ههنا کیفیات

المحسوسة منبثة عن صورة النوعیة فیکون لکل عنصر صورة نوعیة فنبههما علی ان
الصورة النوعیة هی الطبیعة بعینها فقوله المشتدة والضعیفة التی یکون لا اشتداد
والضعف فیها انواع الحرکات مستدرک فی هذا التقریب فان ما اشتد او ما
ضعفها وکونها من انواع الحرکات لا دخل لها فی انبعاث الکیفیات
عن الصور قوله العناصر اذا امتزجت لما کانت للعناصر کیفیات متضادة
ما اذا امتزجت تفاعلت فیکون کل احد منها فاعلا ومنفعلا فلا یمکن ان یکون فعل
کل واحد منها وانفعاله من حیثیة واحدة کما ذکر بل کل واحد منها یفعل بصورته و
ینفعل بکیفیته ولقائل ان یقول فیجب ان فعل الصورة النوعیة فی مادتها بذاتها وفی
غیر مادتها بتوسط الکیفیة فلو فعلت صورة عنصر فی کیفیة عنصر آخر کان بتوسط
کیفیة فیعود المحذور وضرورة ان الکیفیة المتوسطة یکون غالبة والکیفیة المنفعلة مغلوبة
لا یقال سیقرر ان المنفعل لیس هو الکیفیة بل المادة المستحیلة فی الکیفیة لانا نقول
نحن نعلم بالضرورة ان الکیفیة تنکسر فی حد نفسها او لا تری ان الماء الحار اذا
امتزج بالماء البارد تنکسر حرارة الحار وبرودة البارد فاذا کان الکسر بتوسط
کیفیة کانت تلک الکیفیة غالبة والکیفیة المنکسرة مغلوبة وایضا اذا کانت
المادة منفعلة فی الکیفیة تکون الکیفیة مغلوبة بالضرورة فیعود المذکور و
لعل المخلص من هذا بالتزام ان کیفیة واحدة تکون غالبة ومغلوبة فی حالة واحدة
من جهتین غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة قال
قال الفاضل الشارح لو حمل التضاد علی الحقیقی خرج مزاج الثانی کمزاج الذهب
الحاصل من امتزاج الزیبق والکبریت من حد مطلق المزاج لان مزاج الزیبق
لیس فی غایة البعد عن مزاج الکبریت لتشابههما وحصولهما عن کیفیات متکسرة
فلا بد ان یراد بالتضاد والتخالف وهذا حمل الکلام علی غیر مصطلح المتکلم من غیر
ضرورة فان المرکبات بعضها حار وبعضها بارد وبعضها رطب وبعضها یابس
وکما ان بین نفس السواد والبیاض تضاد وغایة خلاف کذلک بین نفس الحرارة
والبرودة والرطوبة والیبوسة ثم قال حاصل القول فی المزاج ان یتنا الصور
النوعیة واستحالة کیفیة کل احد منها یکون مبنیا علی اثبات الاستحالة فی الکیفیات

الا انه لكن الشيخ لم يبين الاستحالة الا في الحرارة والبرودة فان الماء الحار يصير باردا
وبالعكس واما استحالة النار والارض في اليبوسة واستحالة الماء والهواء في الميعان
مع انحفاظ صورها النوعية فلا والجواب ان تحليل المركبات يدل على انها ممتزجة
من العناصر فاذا قطر المركب في القرع والانبيق حصل ارض وماء وهواء وذلك
يدل على انها كانت موجودة فيه واما النار فلابد منها اذ لابد من حرارة طابخة
للمركب وهي حرارة النار فلما اشتمل المركبات على العناصر ولاشك انها متشابهة
الاجزاء في الكيفية ولا يكون كذلك الا بعد استحالتها في جميع الكيفيات ثبت جميع
الاستحالات قوله والدليل على ان الصورة تنفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا اختلط بالماء البارد ينفعل كل منهما عن الآخر وانفعال الحار من
البارد انما هو من الصورة المائية وهي مفردة بالذات فلولا ان تاثيرها في البارد
بتوسط الحرارة لم ينفعل البارد منها قوله فانهم كانوا ينكرون التغير في
الكيفية وفي الصورة القائلون بالخليط قالوا في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم
واجزاء على طبيعة العظم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الشعير وهكذا
وهي مختلطة جدا فاذا اجتمع منها اجزاء كثيرة لانجذاب المتشابهات بعضها
احس بها على تلك الطبيعة وليس هناك تغير في الطبيعة فكذلك الكيفيات التي تحدث
للاجسام ليس بطريق الاستحالة بل لان الاجزاء التي لها تلك الكيفية كانت
في الجسم فبرزت حتى ان الماء اذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل لان اجزاء نارية كمنت
فيه فبرزت بسبب ملاقاة النار وآخرون زعموا ان اجزاء نارية نفذت في الماء
من الخارج فاختلطت بالاجزاء الباردة فاحس بالكل كانه حار انما دعاهم
الى ذلك الحكم انكار التغير في الصورة وامتناع كون شيء عن لا شيء فان الجسم
مثلا كان معدوما فكيف يكون عن لا شيء واما انكار الاستحالة في الكيف فامتناع
صيرورة شيء شيئا آخر فان الماء لم يكن حارا فكيف يصير باردا والجواب عن
الاول ان المادة مشتركة فيزول عنها صورة ويوجد فيها اخرى بحسب استعدادها
وليس هذا وجود شيء عن لا شيء محض وعن الثاني ان الماء كان باردا فاستعد بواسطة
مجاورة النار لزوال برودته الناشئة عنها بالتكيف بكيفية الحرارة وهذا ليس ببعيد

وانما اقتصر على تلك الخمسة وما ذكر الخلخلة كما ذكر في بيان ابطال
المذاهب الاول ان الكمون والبروز فيهما اغرب قال الامام لان الحاجة الى
القول بالكمون انما كان فيهما لانهما يسخنان جسما باردا وهو الماء والارض واما الخلخلة
فانهما يسخن الهواء وهم غير محتاجين الى الكمون فيه لان الهواء حار وبضعفها بالخلخلة
عما يخالطه من الارضية والمائية فيكون فعل الطبيعة في الحرارة اقوى لا خفاء
في ان هذا الوجه اولى قوله يريد ان النار بالمرتبة ليست ببسيطة حاصله
ان النار الصرفة شفافة غير مرئية وانما تكون مرئية ملونة لتعلقها باجزاء ارضية
يستضيء بعضها فههنا دعويان اما الاولى فلان النار حيث قوية تمكنت من احالة
الاجزاء الارضية الى نفسها كما في اصول الشعل تكون شفافة لا ظل لها واما الثانية
فلان النار اذا كانت ضعيفة لا تتمكن من احالة الاجزاء الارضية كما رأس
الشعلة يقع لها ظل والظل انما يكون للاجسام الارضية المتخلخل اليابس
المتصعد لاكتساب الحرارة لابد ههنا من تقديم مقدمتين احديهما ان الحرارة
اذا عملت في الجسم الرطب كالنار في الماء فما ارتفع منها يسمى بخارا واذا عملت
في الجسم اليابس كالنار في الحطب فما ارتفع منه يسمى دخانا فالبخار اجزاء مائية
تلطفت بالحرارة فتصاعدت مختلطة باجزاء هوائية والدخان اجزاء ارضية
تلطفت بالحرارة مختلطة بها الثانية ان البخارات لغلظها لا تصعد الى غاية
كرة الهواء بل تقف دونها فلابد من هواء لا بخار فيه لكن منه ما يلي كرة النار
فيكون حارا بحرارة النار ومنه ما لا نارية فيه على طبعه وما فيه البخارات فمنه
ما يجاور الارض ويسري اليه سخونة الارض وفيه ايضا اجزاء دخانية ارضية تستضيء
باضواء الكواكب وتسخن ومنه ما لا يسري اليه سخونة الارض ولا يكون فيه الا محض
البخار الذي هو اجزاء مائية فيكون ثمة برودة عظيمة فلهذا كان للهواء اربع
طبقات الهواء الحار بالنار وطبقة الهواء الصرف وطبقة الباردة التي ينزل
منها المطر والثلج الى غير ذلك وطبقة المجاورة للارض ثم الدخان اذا ارتفع
من الارض يعلو البخار لان خلطه للحرارة المصعدة اكثر فاذا بلغ الطبقة الحارة
من الهواء وقع فيه شعلة من النار وانعكست الى آخره في بيان ما وقع في ذلك

كوكب انقض وهو المسمى بالشهاب واذا استحال ما تحت الاجزاء الارضية نارا صارت سيما و
وغابت عن الحس فظن انها انطفت فانطفاء النار يقع على وجهين احدهما هذا او
هو احالة النار للاجزاء الارضية التي تعلقت بها نارا فيزول الضوء ويصير
شفافة والثاني استحالة النار هواء والانفصال الاجزاء الارضية عنها وهو السبب
الاكثر في انطفاء النار عندنا واما قوله الذي كلما قويت النار الخ ففيه بحث اما اولا
ان النار في نفسها شفافة لان الدخان اجزاء ارضية وكلما كان الدخان اقل كان الضوء
والحمرة اللهيبية اقل فالضوء انما يحصل بسبب مخالطة اجزاء الارضية واما ثانيا
فقد صرح في ثلاثة مواضع من هذا الفصل بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية
نارا وهذا يخالف ما تقدم من ان الاطراف لا يكون من الاطراف قوله
وكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع انما كان كذلك لو كان العنصر جنسا
للجسم المركب والجسم البسيط وليس كذلك فلهذا قال والاصوب انها غير مناسبة بحسب
الصورة لان صورة المركبة مخالفة لصورة البسيطة مناسبة بحسب المادة لاتحادها
بين الاجسام البسيطة والمركبة العنصرية على ان الامر في ذلك سهل لانا لو جعلنا الجنس
الجسم الكائن الفاسد استقام الكلام واعترض ايضا على قوله واقربها
من الاعتدال قال الامام كلام الشيخ مشعر بان المزاج كلما كان اعدل كانت الصورة
الفائضة عليه اكمل وقد ثبت في علم الطب ان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها
عن الاعتدال القلب فوجب ان يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب اجاب بان
الشيخ قال تعلق النفس الانسانية باعدل الامزجة وكون جلد الاصابع اعدل
الاعضاء لا يقتضي ان يكون اعدل الامزجة بل اعدل الامزجة مزاج الارواح
التي تقرب الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي وهو اول ما يتعلق النفس
ثم تتعلق بالقلب التي تحصرها ثم بسائر الاعضاء على حسب الحاجة وهذا غير
مستقيم لان الشيخ صرح في مواضع من كتاب القانون ان الروح والقلب احر ما في
البدن حاران جدا مائلان الى الافراط والخفيفان غالبان على الارواح فالقلب
فالقول بتقرب الثقيل والخفيف فيها الى التساوي مما ينافيه قطعا بل الحق في
الجواب ان كلام الشيخ في الاعتدال النوعي لا في الاعتدال العضوي فان تعلق النفس

انما هو بمجموع البدن ضرورة ان تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم
الا بالاعضاء الآلية فالمزاج المعدل لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الاعضاء
بل هو مزاج جميع البدن اعني جميع امزجة الاعضاء وذلك المزاج اقرب الى
الاعتدال من امزجة الانواع الاخر واما ان اول تعلق النفس بالروح او بالقلب
فذلك بحث آخر انما ذهبوا اليه لان تعلق النفس بالبدن للاستكمال به والاستكمال
انما يكون بالافعال والحركات الصادرة عن الارواح التي منشاؤها القلب فان
قلت لما كان تفاوت الصور في الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى ان الكمل
الكيفيات كلما كان اتم كان النسبة الى المبدأ اكمل والصورة الفائضة عليه افضل
على ما صرح الشارح به فيما مر وجب ان يكون الصورة الفائضة على الجلد اكمل الصور
لانه اعدل الاعضاء وليس كذلك فنقول ليس في الاعتدال الا استحقاق صورة ومجرد ذلك
لا يكفي في فيضانها بل لا بد مع ذلك من ان يكون الممتزج محلا لتصرف الصورة وتاما
والعضو ليس كذلك النمط الثالث في النفس الارضية للنفس الارضية
معنى وللنفس السماوية معنى آخر واسم النفس عليهما مقول بالاشتراك اللفظي وان اشتركا
في معنى واحد وهو كمال اول لجسم طبيعي لكنه ليس معنى النفس والا لزم ان يكون صور البسائط
والمعدنيات نفوسا وليس كذلك ولهذا لم يعنون النمط بالنفس مطلقا بل فصل الى
النفس الارضية والسماوية اما النفس الارضية اي كل نفس في الارض من النبات
والحيوان فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة اما الكمال فهو ما يتم به النوع
في ذاته او في صفاته اما في ذاته فكصورة السرير فانها كمال اول للخشب السريري
لا يتم السرير الا بها واما في صفاته فالحركة فانها كمال للجسم المتحرك لا يتم الا بها والكمال
الاول ما يتم به النوع في ذاته او يقال ما يصير به النوع نوعا بالفعل وهو المنوع على
ما مر والكمال الثاني ما يتبعه النوع من عوارضه فالكمال الاول يتوقف الذات عليه
والكمال الثاني يتوقف على الذات وقد يطلق الكمال الاول على معنى آخر وهو كمال
ثان يترتب عليه كمال آخر كالحركة واما الجسم فالمراد به الجنس اي الطبيعة الجنسية لا المجردة
عن الفصل وهي المادة ولما ذكر ان الذاتي قد يوجد بشرط لا شيء اعني وحده وهو
المادة وبهذا الاعتبار يكون جزء للنوع وقد يوجد لا بشرط شيء وهو وان كان

منها مشتملا لان يقال على اشياء مختلفة فهو الجنس وان كان معنيا محصلا بنفسه وهو النوع
اذا تذكرت هذا فنقول لا شك ان النبات والحيوان ليس مجرد طبيعة الجسم بل
الجسم قد انضم اليه امر صار به نباتا او حيوانا فذلك الامر له اعتباران احدهما انه
صورة وجزء للجسم النباتي او الحيواني وبهذا الاعتبار يكون جسم النبات والحيوان
مادة وثانيهما اعتبار انه كمال فان الجسم من حيث انه جسم طبيعي ناقص انما كمل
وتم بانضمام ذلك الكمال لكن لم يعرف ذلك الامر باعتبار انه كمال صورة
لان الصورة يوهم انها حالة والنفس لا يجب حلولها كما في النفس الانسانية وانما
عرف باعتبار انه كمال والجسم بهذا الاعتبار طبيعة ناقصة مبهمة متممها ومحصلها
ذلك الكمال فيكون الجسم بهذا الاعتبار جنسا لا مادة ثم ان عرفنا ان النفس كمال فانما
عرفناها من حيث جوهرها وماهيتها بل من حيث اضافتها الى البدن فلذلك
يؤخذ البدن في حدها كما يؤخذ البناء في حد البانى وان كان لا يوجد في حده من
حيث هو انسان فلذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي وان حاولنا تعرف
ذات النفس يجب علينا ان نفرد لذلك بحثا آخر واما الطبيعي فهو ما يقابل الصناعي
واما الآلي فيجوز رفعه على صفة كمال اي كمال اولي آلي ذو آلة ويجوز جره على انه وصف
لجسم اي جسم مشتمل على آلة والثاني اظهر واياما كان فليس المراد بالآلي اشتمال الجسم على اجزاء
مختلفة فقط بل على قوى مختلفة مثل الغاذية والنامية والجاذبة والماسكة
وغيرها فان آلات النفس بالذات القوى وبتوسطها الاعضاء واما ذي حيوة بالقوة
فليس معناه ان الجسم يكون حيا فان النبات ليس بحي بل المراد انه مشتمل على آلات
يمكن ان يصدر بتوسطها او بغير توسطها افاعيل الحيات من التغذية والتنمية
وتوليد المثل والادراك والحركة وانما قال وبغير توسطها لان النطق وادراك
الكليات ليس بتوسط الآلة بل بالذات هذا مفهوم الحد واما احترازاته
فالكمال يشمل سائر الكمالات بمنزلة الجنس وقوله الجسم طبيعي احتراز عن صور الاجسام
الصناعية وقوله الآلي احتراز عن صور البسائط والمعدنيات لانها وان كانت
كمالات اولية لاجسام طبيعية لكنها غير آلية واما قوله ذي حيوة بالقوة فليس
الاحتراز به مقدمة وهي انهم اختلفوا في الافلاك فمنهم من ذهب الى ان لكل فلك

من الافلاك نفسا ومنهم من يرى ان النفوس للافلاك الكلية والافلاك الجزئية بمنزلة
الآلات لها اذا تمهد هذا فنقول النفوس الفلكية تخرج من التعريف بقيد الآلي
على المذهب الاول ولهذا ترى المحققين يقتصرون عليه واما على المذهب الثاني
فلا تخرج به فزيد في التعريف ليخرج على المذهبين فانها وان كانت كمالات اولية
لاجسام آلية لكن ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر
من افاعيل الحيوة دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان كل فعل يفرض فهذا يكون
بالقوة للحيوان فليس الحيوان دائما في التنمية والتغذية ولا في الادراك ولا في
التوليد والحركة لا يقال ان اريد بافاعيل الحيوة الافعال التي لا يتم الا بالحيوة
فلا يكون التغذية والتنمية وتوليد المثل منها وان اريد افعال الاحياء وان لم
يتوقف على الحيوة فان كان المراد جميع افعال الحيوة خرج عن التعريف جميع النفوس
النباتية وغير نفس الانسانية من النفوس الحيوانية وان كان المراد بعضها دخل في
التعريف صور المعدنيات والبسائط لانه يصدر عنها بعض ما يصدر من الاحياء
لانا نقول المراد بعض الافعال وكانه اشار اليه بقوله ما يصدر من افاعيل الحيوة
والصور البسائط والمعدنيات خارجة بقيد الآلي واما النفس السماوية فهي كمال
اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة تتبعان تعقلا كليا فتبين ان للنفس الفلكية تعقلا
كليا يستتبع ادراكا جزئيا وارادة جزئية في جرم الفلك وبهذا القيد تخرج النفس
الارضية لان المراد جسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائما لانه في مقابلة بالقوة في
الجملة وليس كذلك النفس الارضية وانما حذف عن التعريف الآلي ليستقيم على
المذهبين قال الامام في الملخص زعم المحققون انه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج
فيه النفوس الثلاثة لانا ان فسرناها بما يصدر عنه فعل ما كان العقل والطبيعة نفسا
وان فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه نفس النباتية وان فسرناها بما يصدر عنها الافاعيل
بالآلات يخرج عنه نفس الفلكية فالنفس لا يكون مقولا على النفوس الثلاثة الا بحسب
الاشتراك اللفظي ونقول انا نشاهد اجساما يتغذى وينمو ويولد المثل واجساما
تدرك وتتحرك بالارادة دائما وليس بدائم وليس ذلك لجسميتها فبقي ان يكون لها
مبادي غير جسميتها ولا شك ان تلك المبادي مختلفة في جوهرها بحسب آثارها المختلفة

فان جعلنا اسم النفس لتلك المبادي المختلفة كان على سبيل الاشتراك لا محالة واما انه لا يمكن
تعريف النفس بحيث يعم النفوس الثلاثة فذلك منظور فيه وقد صرح الشيخ في الشفاء
بان كلها يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة
فاما تسميته نفسا فهذا المعنى مشترك بين النفوس الثلاثة لان مبدأ افاعيل كذلك
اما ان يكون مبدأ افاعيل لا يكون على وتيرة واحدة وهو النفس الارضية او يكون
مبدأ افاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة وهو النفوس السماوية
[illegible] اراد بيان وجود نفس الانسانية وهي التي يشير اليها كل واحد بقوله انا
فكما ان لكل جسم من الاجسام شيئا وراء ذلك الجسم مصدر آثاره وافعاله كذلك
لبدن الانسان شيء وراء البدن والاعضاء يعبر بقوله انا وذلك لان كل واحد منا
يدرك نفسه والمدرك شيء غير البدن فيجب القطع بكون النفس غير البدن واجزائه
اما المقدمة الاولى فنبه عليها في اول التنبيهات باربع حالات الاولى ان
يكون لو فطنة صحيحة سواء كان صحيح المزاج فاذا رجع نفسه في هذه الحالة لم يشك
في انه مدرك لها يثبت اما الحالة الثانية ان يعطل حواسه الظاهرة وهو حال
النوم فان النايم يدرك نفسه حتى اذا صيح باسمه تنبه الحالة الثالثة ان يحيل الحواس
الظاهرة والباطنة وهو حال السكران فان السكران لا يعزب عن ذاته فان قلت
النايم في النوم والسكران في السكر لا يعرفان نفسهما والا لتذكرا ذلك عند التيقظ
والافاقة اجاب بقوله وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره اي كل من النايم والسكران
يعقلان ذاتهما الا انهما ما يبقى بذكره في هذه الحالات الثلثة يدرك ذاته بخصوصه
وان جاز ان يكون شعوره بغيره الحالة الرابعة ان لا يكون له شعور بغيره وذلك
ان يتوهم نفسه في اول خلقه صحيح المزاج والعقل لا يبصر اجزاءها ولا يلامس
اعضاءها بل يكون الاعضاء منفرجة ومعلقة في هواء طلق فاعتبر كونه في اول
خلقه لئلا يكون له سابقة ادراك فيذكر كونه صحيح المزاج والعقل لئلا يؤديه
مشتغله عن نفسه وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه ولا يتلامس اعضاؤه لئلا يكون له شعور
بالبدن والاعضاء وفي هواء طلق لئلا يحس من خارج شيئا من الاشياء ولا شك
انه في هذه الحالة يثبت ذاته فاذن اول الادراكات لكل واحد هو ادراك نفسه

غير ذاهل عن ذاتها وهو مشعول على ادراكين بديهيين تصوره والتصديق بانه موجود
ولما كان ذلك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم لم يمكن ان يثبت بحجة او برهان قال الامام
حاصل كلامه في هذا الفصل يرجع الى ان الانسان لا يغفل عن ادراك ذاته في شيء من الاحوال
واعلم انه لم يبين ان هذه القضية بديهية او محتاجة الى برهان وبتقدير احتياجها
الى البرهان لم يذكر حجة عليها وايضا لم يبين انه وان لم يغفل عن ادراك ذاته هل يمكن
ان يغفل عنه اولا فيجب علينا ان نتكلم في هذه المباحث فنقول يشبه ان لا تكون تلك القضية
اولية لانا اذا عرضنا على عقلنا هذه القضية وهي انا ندرك انفسنا حالة النوم والسكر
وعند انفراج الاعضاء وعرضنا عليه العقل ايضا ان الكل اعظم من الجزء لم نجد القضية
الاولى في الجلاء مثل القضية الثانية بل لا نزال نشك في القضية الاولى فلا بد
من تصحيحها بالحجة اما انه مدرك لذاته فلانه لو وصل اليه مولم او ملذ فان لم يحصل له شعور
فهو ميت ليس بحي وان حصل به شعور فاما ان يدرك انه يولمه ويلذه او لا يدرك الا
انه تولم او تلذذ والثاني باطل لان الالم منقبض عنه ولم ينبسط له فتعين الاول لكن
علمه بانه يؤديه علم باضافة المؤدي اليه والعلم بالاضافة موقوف على العلم بكل واحد
من المضافين واما انه يمتنع ان يغفل عن ادراك ذاته فلان العلم عبارة عن حصول
ماهية المدرك في المدرك فعلمه بذاته اما ان يكون عبارة عن حصول صورة مساوية
في ذاته وهذا ممتنع لاستحالة الجمع بين المثلين وليس احدهما بالحالية والآخر بالمحلية
اولى من العكس لتساويهما في الماهية فيلزم ان يكون كل منهما حالا ومحلا وهو ممتنع واما
ان يكون عبارة عن حصول ماهية تلك الذات لتلك الذات لكن حصول الشيء
عند نفسه يستحيل ان يتبدل بالغفلة واما ان الحجتين غير برهانيتين والاولى ضعيفة
وهذا كله خبط اما كسبية القضية فلان الاوليات لا يمتنع ان تختلف جلاء لالمام
الذهن ببعض التصورات او لعدم العلم بعضها او لعدم الحصول تصوراتها لا على
وجه مناط التصديق او لعدم الالف الى غير ذلك وعنوان الفصل بالتنبيه يدل على
ان تلك القضية غير محتاجة الى برهان واما انه بحث بان امتناع ان لا يدرك
ذاته غير موجه لان المطلب المغايرة بين النفس والبدن وهو لا يتوقف على ذلك
بل يكفي فيه انه مدرك لذاته في الجملة هذا هو الكلام في المقدمة الاولى واما المقدمة

الثانية فقد بينها في التنبيه الثاني بان قسم المدرك الى المشاعر الظاهرة واليه اشار بقوله
احد مشاعرك مشاهدة والى المشاعر الباطنة وهو المراد بقوله او نفسك وقوة غير
مشاعرك ثم قسم المشاعر الباطنة الى النفس وهو العقل والى قوة اخرى تباين
المشاعر الظاهرة واشار اليه بقوله وقوة غير مشاعرك والواو بمعنى او والقسم الاخير
الى الادراك بوسط وغير وسط فقول الشارح وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط والى
ما يدرك بنفسه ليس المراد بهما قسمان بل بعينان وبين ان الادراك ليس بقوة اخرى
ولا بتوسط شي لانه في الحالة المفروضة ذاهل عن جميع ما يغايره فبقي ان يكون
الادراك اما بالمشاعر الظاهرة او بنفسه بلا وسط لكن لا جائز ان يكون بالمشاعر الظاهرة
كما بين في التنبيه الثالث ان المدرك غير محسوس فلا يكون الادراك بالمشاعر الظاهرة
ولانه في الفرض المذكور غافل عن حواسه فتعين ان يكون ادراكه لنفسه بنفسه من غير وسط
فالمراد بقوله او الباطنة هو العقل لانه تبين ان الادراك بقوة اخرى في قوله بلا وسط
يتعلق بالباطنة لا بالمشاعر الظاهرة لانه لم ينقسم الى الوسط وغيره الادراك الباطن
فان ادراك الظاهر لا يكون بوسط وهو ظاهر وقوله على وجه لا يتصور مغايرة بين
المدرك والمدرك متعلق بقوله الباطنة بلا وسط اي الانسان يدرك نفسه بالقوة
الباطنة التي هي نفسه بلا وسط ولا مغايرة بين المدرك والمدرك واعلم ان
الدليل لا يتوقف على ان تعقل النفس بلا وسط لكنه لما كان من لوازمه الحالة المفروضة
ذكره مع لازم آخر تبعا وبالعرض واما المقدمة الثالثة فقد فصلها في التنبيه الثالث
ومن الظاهر انه في الحالة المفروضة يثبت نفسه ولا يثبت لها طولا ولا عرضا
ولا عمقا ولو امكنه في تلك الحالة ان يتخيل عضوا لم يتخيله جزءا من ذاته ولا شرطا
في ذاته ومعلوم ان المثبت غير ما لم يثبت والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فان
قلت لما ثبت ان الانسان مدرك بنفسه وان المدرك ليس شيئا من البدن فما
الحاجة الى المقدمة الثالثة او نقول الاستدلال بالمقدمة الاولى مع احدى المقدمتين
الاخريين وكانه دليلان او نقول انما اورد المقدمة الثالثة لكونها مقدمة
للمقدمة الثانية فان بيان كون الادراك ليس بالمشاعر الظاهرة بها تم لما
في ذلك البين ان ادراك النفس ليس بتوسط شي وعنى ان يذهب الوهم الى الـ

في

بفعله اورد الوهم والتنبيه عليه هذا هو الضبط ... وهو الوجه الذي يثبت به وجود
الانواع فان الوجه الذي يثبت به صور الانواع هذا الاستدلال بالافعال فانهم
قالوا انا نشاهد في انواع البسائط والمركبات خواص مختلفة وكيفيات متغايرة
فلا بد لها من مبدا وهو ليس الجسمية ولا المادة بل شي آخر هو الصورة النوعية
فهنا اراد الشيخ ان يثبت وجود النفس لا من جهة انها مدركة بنفسها فانها
من الجهة لا يثبت بالافعال بل من جهة انها مبدا الافعال ولما كان اظهر الافعال
لها الحركة والارادة استدل بها واشار بقوله فالشيخ يريد هذا الفصل ان يستدل
ببعض الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة اي من
حيث انها مبدا الافعال حتى يقال ان لنا حركة فلا بد لها من غير حركة مبدا
وليس الجسمية ولا المزاج بل شي آخر وهو النفس والصورة واعلم ان الصورة النوعية
هي الجوهر المقوم جنس الجسم ويخرج من تعريف النفس الانسانية لانها وان حصلت
طبيعة نوع الجسم الا انها لا تقومه هكذا قيل وفيه نظر لان مقوم الجنس مقوم النوع
فلا تخرج عنه الصورة الجسمية ولو عرف بانه جوهر يحصل طبيعة نوع الجسم خرجت
عنه ودخلت فيه النفس الانسانية فهذا الحد كما ينبغي قوله والاظهر انه يريد
بحال الحركة وقت الممانعة انما كان هذا اظهر لان حال الحركة لو اريد به السرعة
والبطوء لكان حال الحركة ما فيه الممانعة فيكون صلة للفعل كما يع وقوله في جهة الحركة
ايضا صلة له لانه ايضا محل الممانعة فيجتمع صلتان على الفعل بمعنى واحد وانه
غير جائز لامتناع ان يقال مررت بزيد بعمرو واما اذا فسر حال الحركة بوقت
الحركة كان حال الحركة ظرف زمان وفي جهة الممانعة صلة ولا امتناع في ذلك
قوله فكيف يلمس ان حس اللمس بالذكر لان المزاج كيفية ملموسة فالواجب
عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم يحصل الادراك وان كان كيفية متضادة
ينعدم فكيف يحصل اللمس فليس الكلام هنا الآن مبدا الادراك كما صرح الامام
في شرحه وهما مقدمتان على التيام اي الجامع والحافظ مقدمتان
على التيام المستمر المتقدم على المزاج المستمر وهو يتوقف على التيام المستمر وهو
يتوقف على وجود الجامع والحافظ وقوله وهذا الاستدلال مؤكد للذي قبله تجب

اعتبار المشاهدة اي هذا الاستدلال من مقدمات مشاهدية فان كون البدن من
الاسطقسات انما علم بتطيره في القرع والانبيق وتحليله الى بسائطه وكون الجامع
اذا اعوزته ضعف او عدم تداعي البدن الى الانفكاك امر تجربي علم بتكرار المشاهدة
كما سنذكر في الفصل الذي يليه ومن الظاهر ان هذه القضية هي النحوية لا دخل لها
في الاستدلال ضرورة ان العلم بها يتوقف على العلم بوجود الجامع وانما هي كالتتمة
للدليل ذكرت لمزيد الاتضاح قوله وانما وقع الاستدلال بالمزاج لا لعهد
لما قال اولا ان غرض الشيخ من هذا الفصل هو الاستدلال بالافعال على وجود النفس
وكان الاستدلال عليه بالمزاج مخالفا لذلك قال القصد بالحقيقة من الاستدلال
بالمزاج والالتيام الجواهر ليس وجود النفس بل المقصود الحقيقي هو مغايرة النفس
المزاج واما وجود النفس فثبت بالعرض ويمكن ان يقال الاستدلال بوجود النفس
المزاج راجع بالحقيقة الى الاستدلال بجمع الاجزاء وحفظها عن الانفكاك فيكون ايضا
استدلالا بالافعال ويحصل جواب السؤال المشهور ان النفس الجامع المتقدم على المزاج
نفس الابوين والمتاخر عنه نفس المولود قوله فكيف حدثت المصورة قبل
حدوث النفس التي هي مخدومها لم لا يجوز ان يكون القوة المصورة خادمة
لنفس الام وكيف لا يكون كذلك وهي فائضة على المني في الرحم لتصوير الاعضاء
وتشكيلاتها وتخاطيطها بعد حدوث القوة المولدة المنفصلة على ما يشهد به
الكتب الطبية قوله يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم
اي في هذا الفصل ثلثة مباحث عن ان هذا الادراك والحركة شيء واحد بعينه
وعن كيفية ارتباطه بالبدن وعن انفعال كل منهما عن الآخر فبين وحدة المبدا
بقوله فهذا الجوهر فيك واحد وكيفية الارتباط بقوله ولو فرع فان النفس كا..
موجود مجرد والبدن جسم فكيف ارتبط المجرد بما ليس بمجرد فوجه الارتباط انها
مبدا القوى في البدن وافعالها المختلفة وانفعال كل منهما عن الآخر بقوله فاذا
احست الى آخر الفصل قوله اشارة ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك يريد ان يبين ان ادراك الشيء حصول صورته عند العقل وتقريره
ان لا شك ان المدرك اذا كان خارجا عن المدرك تمثل عنده حاصل فاما ان

لان

يكون تلك الحقيقة المتمثلة عنده هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا سبيل الى
الاول والا لم يكن الشيء الذي لا حقيقة له في الخارج من المعدومات الممكنة او الممتنعة
مدركا اصلا الا في الخارج ولا عند العقل لان معنى الوجود العقلي على ذلك التقدير
لا يكون الا عند وجود الحقيقة الخارجية عند النفس وليس لها وجود خارجي فتعين
ان يكون الحقيقة المتمثلة صورة وهو المطلوب واعلم ان للشيء وجودين وجودا في
الاعيان وهو الوجود الاصلي الذي يحصل منه الآثار ويجري عليه الاحكام و
وجودا لا اصل له بل هو كالظل للامر الخارجي وهو الذهني يعبر عنه بالصورة ويدل
كلام الشيخ انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تمثله عندنا فاما ان يكون وجوده هذا
هو الوجود الخارجي الحاصل في نفسه وهو باطل او وجود غير اصيل وهو الوجود
العقلي الذي يقال انه صورة ولنا في هذا المعنى كلمة جامعة وهي ان الاشياء في الخارج
اعيان وفي العقل صور فلنقصر هذا الموضع على هذا الوجه الذي تخيل فيه الشبهة الموردة
في هذا الباب ومنهم من استدل على المطلوب بانه اذا حصل لنا ادراك شيء فان لم يحصل
فينا اثر فحالنا بعد الادراك كحالنا قبله وانه بين البطلان وان حصل اثر فان لم
يطابق الشيء ولم يناسبه لم يكن ذلك الاثر ادراكا وان طابقه فهو صورته و
هذا الكلام وان كان جيدا الا انه لا دلالة فيه على ان الصورة ماهية المدرك
بخلاف ما ذكره الشيخ قوله انما قدم الادراك قال الامام انما قدم ذكر
القوى المدركة على القوى المحركة لان الحركة الارادية انما انبعاثها بواسطة
ادراك الملذ والانقباضية بواسطة ادراك المهروب ولاجل ذلك اي لتوقف
الحركة على الادراك وعدم توقف الادراك على الحركة ذهب جمع الى انه ربما
ينفك الادراك عن الادراك كما في بعض الحيوانات ولم يذهب احد الى جواز
انفكاك الحركة عن الادراك في شيء من الحيوانات فلما كان الادراك متقدما على
الحركة طبعا استحق التقدم وضعا ولما كان الكلام في القوى المدركة فرعا على
الكلام في الادراك ابتدا بتحقيق ماهية الادراك قال الشارح ويمكن ان يقال
الحركة متقدمة على الادراك لان الحيوان انما احتاج الى الادراك بواسطة الحركة
فانه يدرك الملائم ليتحرك اليه ويدرك غير الملائم ليتحرك عنه فالحركة غاية الادراك

والغاية متقدمة على ذي الغاية ولاحتياج الادراك الى الحركة وعدم احتياجها الى
الادراك لامكن انفكاك الحركة عن الادراك كما في النبات وسيعلم ان تقدم الغاية
ليس الا في التصور فاللازم ليس الا ان الادراك الحركة متقدم على ادراك الملايم
او غيره واما ان الحركة نفسها متقدمة على الادراك فلا بل القول بان الحيوان يدرك
شيئا فيتحرك اليه او عنه تصريح بتقدم الادراك على الحركة كما ذكره الامام والاولى
ان يعكس ويقال الانسان ربما يتحرك الى شيء ليدركه فيكون الحركة في الجملة متقدمة
على الادراك وبهذا لا يندفع ما قصده الشارح بل الاصح ان يقول ان اريد ان
كل ادراك سابق على الحركة فبعض الحركة ايضا سابق على الادراك فتقدم الادراك
على الحركة في الجملة لا يكون وجها لتقدمه في الوضع ثم قال لما كان بعض الادراك
سابقا على الحركة كما نبه الامام وبعض الحركة سابقا على الادراك كما بينا وعلى ما
اشار اليه بقوله ويمكن ان يقال ايضا فالادراك والحركة من حيث هما لا تقدم
احدهما على الآخر بل احتياج الحيوان الى احدهما كاحتياجه الى الآخر ولذلك صارا
مبدأي فصلين متساويين فالوجه في تقدم الادراك انه اشرف الا التقدم الطبيعي
كما ذكره الامام وفي عبارته انهما مبدأ فصلين متساويين مسامحة بل هما اثران
من فصل الحيوان فان الفصل الحقيقي ربما لا يعلم ويوضع موضعه بعض لوازمه الظاهرة
الواضحة فلما لم يعلم حقيقة فصل الحيوان وكان الحساس والمتحرك لازمين له في
رتبة واحدة وضعا موضع فصله الحقيقي وان لم يكونا فصلين في الحقيقة ولعل
مراده هذا القدر وهو كاف لاستشهاده ههنا اذا حضر منتقشا عنده
نفسه او بمثاله يقال ان يقول هذا يدل على ان ادراك المجردات بحصول في
العقل لا بمثالها فان نفسه في مقابلة مثاله فالحضور بنفسه لا يكون حضورا بمثاله لكن
ليس كذلك اما اولا فلانه مناف لما يذكره بعيد هذا ان الامر الخارج عن النفس
ادراكه بحصول صورة منه لا بحصول حقيقته واما ثانيا فلانه لو حصل حقيقة المجرد في
العقل حال تصورها عاقلان يلزم حصول الحقيقة الواحدة بعينها في محلين وانه
مح والجواب ان الادراك اما ادراك الماديات او ادراك المجردات اما ادراك
الماديات فضرورة منتزعة من الحقيقة الخارجية على التفصيل الذي سنذكره واما

المجردات فاما ان يكون ادراك المجردات الخارجة من المدرك او ادراك مجردات غير
خارجة اما ادراك المجردات الخارجة فهو ايضا حصول صورتها ولكن لا حاجة فيه الى انتزاع
واما ادراك المجردات الغير الخارجة فهو حضور نفسها فقول الشيخ هو ان يكون حقيقته متمثلة
عند المدرك متناول للقسم الاول وللقسم الثاني بتمامه فان معنى التمثل ليس مجرد حصول
المثال حتى لا يتناول القسم الاول وبعض القسم الثاني بل حضور حقيقة الشيء اما بنفسها او
بمثالها ولما كان حضور مثالها اعم من ان يكون منتزعا عن المادة اولا يتناول القسمين
جميعا فقوله لا بغيره يقتضي تناول بعض القسم الثاني لا كله فلا اشكال قوله
ولاجل ذلك نحتاج في التعريف الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك فيه بحثان لفظيان
احدهما انه سنذكر ان ما ذكره الشيخ ليس تعريفا للادراك فكيف سماه ههنا تعريفه
والآخر ان الشيء ليس مذكورا في التعريف بل في المعرف وهو قوله ادراك الشيء ويمكن
ان يجاب عن الاول بان المراد من التعريف ههنا ليس هو التعريف المصطلح بل مفهومه
اللغوي الذي هو تبيين الشيء وتصويره وعن الثاني ان الشيء مذكور في التعريف لا بعينه
بل بضميره في قوله ان تكون حقيقته ثم الادراك ان كان بغير آلة فتمثل الحقيقة انما يكون
في ذات المدرك وان كان بآلة فتمثلها فيها فالمدرك هو الذات في القسم الاول
والآلة في الثاني وهو الذي يحضر الحقيقة المتمثلة وهو معنى قوله يشاهدها فانه مدرك السؤال
استعمل المشاهدة في التعريف وهو نوع من الادراك فهو تعريف بالاخص لان النوع
اخص والجواب ان المشاهدة هي مجرد الحضور والحضور هو الاعم من الادراك العقلي
او الحسي فان قلت مجرد الحضور لا يكفي في الادراك فربما يحضر المدرك عند الحس او النفس
لا يكون مدركا لعدم الالتفات اليه فالجواب ان الادراك ليس مجرد الحضور عند الحس
بل الحضور عند النفس لحضوره عند الحس في الصورة المذكورة لا حضور عند النفس
وكلام الشيخ حيث اعتبر تمثل الحقيقة عند المدرك دليل عليه قوله واعلم لما
كان الادراك هو حصول الشيء عند النفس اما حصوله عند النفس او لحصوله عند الحس
فحصوله عند الحس لا يلزم ان يكون حصوله في الحس بل اما ان يكون حصولا فيه او حصولا
في آلته وآلته اما محله كما في الابصار فانه بحصول الصورة المرتسمة في الرطوبة الجليدية
واما غير محله كحصول الصور الخيالية عند الحس المشترك فانه ليس حصولا في محل الحس

الحس المشترك بل في محل متصل به قوله والاشياء المدركة الادراك مطلقا هو
حضور الشيء عند المدرك واما ادراك انطباعي وهو ان يكون صورة حاضرة عنده وذلك
لان المدرك اما ان يكون خارجا عن المدرك او لا يكون فان لم يكن خارجا عنه يكون
ادراكه بحسب حصول حقيقته ولا يجوز ان يكون بحصول صورته وان كان خارجا عنه
يكون ادراكه بحسب حصول صورته لا بحسب حقيقته اما الاول فلانه لو كان ادراك
النفس بحسب حصول الصورة لها فيها فلا امتياز بينهما لاتحادهما في الماهية
واللوازم والعوارض والثاني بط لوجوب المغايرة بالضرورة وكذا في صفات
النفس لو كان ادراكها بحصول صورتها لاجتمع المثلان في محل واحد وانه مح ولهذا
قسم المدرك الى الخارج عن ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات المدرك
وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والى غير الخارج ولم يقسمه الى ذات
المدرك وغيره لان غير الخارج يتناول ذات المدرك والصفة القائمة به واما الثاني
فلان ادراك حقيقة الشيء الخارج اما حصول نفس تلك الحقيقة او حصول مثاله والاول
بط كما حققنا قوله فمنهم من جعل الاضافة اعلم انا اذا ادركنا شيئا فلا شك
ان ذلك الشيء يتميز ويظهر عند النفس فلا يخ اما ان يكون ذلك الشيء في النفس او من
خارج فان كان في النفس فهو الصورة كما مر وان كان من خارج النفس فظهوره عند
النفس لا يكون الا بحسب اضافة النفس اليه بها يظهر الشيء عند النفس كما ان الصور المحسوسة
يظهر في الآلة وهي خارجة عنها لا فيها فلما لم يقو بعضهم على دفع الاشكالات الواردة
على القول بالصورة ذهبوا الى ان الادراك اضافة الى المدرك وهو باطل اما اولا
فلان وجود الاضافة يتوقف على وجود المضافين فلا بد ان يكون المدرك موجودا
فاما في الذهن فيكون صورة وهو الذي هربوا منه واما في الخارج فلا يكون المدرك
الا موجودا في الخارج فما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون مدركا واما ثانيا فلانه
يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان الجهل انما يكون اذا لم يكن المدرك مطابقا للخارج
وقد تقرر ان كل مدرك موجود في الخارج على ذلك التقدير لا يقال ما ذكرتموه وارد
على الصورة ايضا فان الصورة المطابقة للمعدوم اما ان يكون صورة اللاشيء او
صورة شيء والاول مح لان اللاشيء لا مثال له ولا صورة وان كان صورة شيء ما

ان يكون شيئا في الذهن او في الخارج والاول بط لان الثابت في الذهن ليس شي
بل صورته والثاني ايضا بط والا لزم وجود المعدوم في الخارج وهو مح وايضا
يلزم ان لا يكون ادراك جهلا لان الشيء لا بد ان يكون صورة شيء موجود في الخارج
الا لكان صورة اللاشيء او صورة شيء ثابت في الذهن وقد بان استحالتهما لانا نقول
انها صورة شيء في الذهن وليس معنى صورة الشيء الا ان ذلك الشيء موجود في الذهن
وجودا غير اصيل لا انها مثل لشيء آخر فههنا العلم والمعلوم واحد متغايران
بحسب الاعتبار علم باعتبار قيامها بالذهن ومعلوم باعتبار ماهيتها بخلاف
ما اذا كان المعلوم موجودا في الخارج فان العلم هو الصورة الحاصلة في العقل
والمعلوم هو الموجود الخارجي ما ذكره الشيخ ليس تعريف الادراك كان
سائلا يقول عرف الادراك بالمدرك ومعرفة المدرك موقوفة على معرفة الادراك
فهو تعريف دوري اجاب بان ما ذكره ليس تعريف الادراك بل تعيين لمعناه
فانا نقول معاني متعددة منها معنى الادراك لكن ربما لا يعرف انه اي معنى من
المعاني ما ذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى دون غيره وفي تعيين معناه فائدتان
احدهما انه مقول على الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل فعين معناه ليعرف حاله
انه متواطئ عليها او مشكك والاخرى ان الناظرين في الفلسفة فهموا من كلامهم ان
مدرك الجزئيات الآلة وقد تبين بما لخصه الشيخ من معنى الادراك ان الادراك
سواء كان بآلة او بغيرها فصورة المدرك حاصلة عند النفس غاية ما في الباب ان
الادراك ان كان بنفسها فالصورة حاضرة بالنفس وان كان بالقوة الحاسة فالصورة
يحصل فيها او في آلتها والمدرك في كلا القسمين هو النفس فهو اعتراض
الفاضل الشارح بهذه ثلثة اعتراض الاول ظ الثاني ان يقال هب انا اذا ادركنا
شيئا يتميز ذلك الشيء عند العقل لكن لا نم ان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا
في العقل لم لا يجوز ان يكون صورة قائمة بنفسها او بعض الاجرام الغائبة اذا التفت
النفس اليها او ارتفع الحجاب منها وبين النفس تعقلها الثالث لو كان الادراك
حصول صورة مساوية للمدرك في العقل فاذا راينا السماء حصل عندنا صورة
مساوية للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير والجواب عن الاول من وجهين احدهما

انا لا نم ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كان جهلا وانما يكون لو كان
صورة ذهنية لحقيقة خارجية اما اذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج
كما في الامور الاعتبارية فلا يلزم الجهالات والشارح لم يذكر هذا الوجه في الجواب
لانه نبه عليه بقوله فيما سبق الجهل وهو كون الصورة الذهنية في الحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها وثانيهما ان الاول يمتنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة و
اللامطابقة ولو كان اضافة لامتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون
المدرك الا موجودا في الخارج كما ذكر من قبل واذا امتنع وجودها امتنع الوصف
بالمطابقة واللامطابقة وفيه نظر لانا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الاضافات
الادراكية موجودا في الخارج وبعضها لا فيصح اتصافها بالمطابقة وعدمها والجواب
عن الثاني اما عن احتمال كونها صورة قائمة بنفسها فلان الكلام مفروض في المحال
ومن المحال ان يكون لها صورة موجودة في الخارج وان يذهب اليه ذاهب واما
عن احتمال وجودها في جسم غائب فهو انه من المحال الظاهر وان لم يتبين وكانه يزعم فيه
البداهة ولو خص الاحتمال بالجسم فلا شك في استحالته لان الصورة العقلية ليست
ذات وضع فاستحال حصولها في ذي وضع لكن الاحتمال لا يختص به بل يجري في كل
موجود غير النفس وربما يقال الصورة القائمة بنفسها او بغيرها ان كانت كافية
في الادراك وجب ان يكون كل نفس شاعرة بها دائما وهو باطل وان لم يكف في
الادراك فلا بد من حالة زائدة عليها للنفس يحصل بها الادراك فالادراك ليس تلك
الصورة بل هذه الحالة والجواب عن الثالث انا لا نم انه لو حصل صورة السماء
للنفس لزم انطباع الكبير في الصغير فانما يلزم لو كان محل صورة الصغير صغيرا او صورة
الكبير كبيرة او هما ممنوعان سند المنع الاول فيه ثلثة احتمالات احتمال انطباع الصورة
في مادة الجسم الذي هو الآلة او في القوى الجسمانية او في النفس على قول من زعم ان
الادراك حصول الصورة في النفس وان كان بالآلة ولا حظ للشيء من هذا المحال في الصغر
والكبر واما سند المنع الثاني فاحتمال ان تكون صورة الكبير صغيرة وان ساوت في
الماهية كالكبير والصغير من افراد الانسان فاستبعاد انطباع الكبير في الصغير
غير وارد على القول بالصورة مطلقا اي في سائر الادراكات بل لا يرد الا في

الابصار

الابصار بل لا يرد في الموضعين على بعض المذاهب اما في الابصار فعلى القائلين بالشعاع
واما في التخيل فعلى مذهب ابي البركات هذا محصل ما ذكره وفيه ضعف اما المنع الاول
فلان صور مقدرة بتلك المقادير والابعاد ولانها حالة فيها وصف لها واما المنع الثاني
فلانا نلاحظ الصور على ما كانت عليها من المقادير والابعاد ومتمايزة الاقطار
والجهات فكيف يكون صغيرة بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع
ومن العجب ان يكون في جزء من الدماغ منقذ والمحلات والسكك والحمامات
والحمامات وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف
الفلك وكواكبه على ان قوله الاستبعاد ليس بوارد مطلقا كلام مستدرك لان
السائل لم يورد السؤال على سائر الادراكات وعلى سائر المذاهب بل على
الابصار على مذهب الشيخ فلا طائل في ذلك الكلام اصلا والحق في الجواب
ان حصول صور المقادير والابعاد في الآلة لا يستلزم تقدرها فان التقدير و
والكبر والصغر انما هي بالاعيان لا بالصور ففرق بين حصول عين المقدار في المحل
وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة الى الاولى يصير كبيرا او صغيرا او بالنسبة الى الثانية
يصير مدركا عاقلا قوله لان الادراك معنى واحد يعني اذا راجعنا الى
عقولنا وجدنا الحالة التي لنا في تصور الموجودات هي الحالة التي لنا في
تصور المعدومات والممتنعات واذا كان حالنا في تصور المعدومات
هو ارتسام الصورة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذلك قوله ومنها
حصول الاستدارة تقرير السؤال على ما ذكره الامام انه لو كان الادراك حصول
ماهية المدرك عند المدرك فاذا عقل الاستقامة والحرارة والبرودة يكون
العاقل مستقيما حارا باردا وانه محال اجاب بان الاستدارة ان كانت جزئية
فمحلها الآلة وغاية ما في الباب ان يكون تلك الآلة مستديرة لكن لا يلزم
منه ان يكون العاقل مستديرا وان كانت كلية لم يلزم ان يكون محلها مستديرا
وهذا الجواب ليس كما ينبغي لان السؤال لو وجه في الاستدارة الجزئية والاستقامة
الجزئية يلزم ان يكون الآلة مستقيمة مستديرة معا وانه محال ولو وجه في الكليتين
يلزم ان يكون النفس مستقيما مستديرا اذ ليس المعنى المستقيم والمستدير الا ما قام به

استدارة خارجية الى عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين
الاستقامة واما ما فيه صورة الاستقامة والاستدارة فلا يلزم ان يكون مستقيما
مستديرا ثم قال وما الحرارة فلانها لا تقتضي كونها محلها حارا فان الحاصل منها صورة
الحرارة لا عينها سلمنا ان الحاصل نفس الحرارة لكنه انما يجعله حارا لو كان قابلا للحرارة
وهو ممنوع ولم سلم انه قابل فانما يصير حارا لو كان خاليا عن ضد الحرارة والجواب
عن الاول فان الحاز ما فيه عين الحرارة لا صورتها وصورة الحرارة وان شاركت
الحرارة الخارجية واما الجواب الثاني والثالث ضعيفان فان الحرارة اذا حصلت
في النفس فكيف لا يكون قابلة لها فكيف يجوز حصول ضد الحرارة منها قوله واما
احتجاجاته قال الامام الحجة التي ذكرها الشيخ لم ينتج الا ان المدرك حاصل في الذهن
واما ان الادراك نفس ذلك الحصول او امر آخر وراء ذلك فلا دلالة عليه والحق عندنا ان
الادراك ليست عبارة عن حصول تلك الصورة بل عن حالة نسبية اضافية اما بين القوة
العاقلة وبين ماهية الصورة وانا اقول لا شك انا اذا ادركنا شيئا يتميز ذلك الشيء
عند العقل ويظهر فليس معنى ادراك الشيء الا ظهوره وتميزه عند العقل ثم لما ثبت ان
ذلك الشيء المتميز موجود في العقل ولا معنى للصورة الا الوجود في العقل تبين ذلك
جزما ان الادراك ظهور الصورة وحصولها عند العقل وهذا امر جلي لا يحتاج الى
زيادة نظر ثم من ولا يلزم على ما عنده من ان ادراك السواد لو كان عبارة عن حصول
ماهيته للشيء لكان الجماد الموصوف بالسواد مدركا لان السواد حاصل له والجواب
بالفرق بين حصول العرض لموضوعه وبين حصول صورة المدرك للمدركات فان
الاول حصول موجود اصيل لموجود اصيل والثاني حصول غير اصيل لاصيل ومنها ان
حقيقة الادراك لو كانت عبارة عن حصول شيء للمجرد ولكنا اذا تصورنا موجودا ليس
بجسم ولا جسماني قد نشك في انه يعلم ذاته ويعلم كونه فاعلا لغيره فعلمنا ان كون
الشيء عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له وهذه شبهة واحدة على ما حرره الامام
والشارح جعلها شبهتين الشبهة الاولى ظاهرة وتقرير الجواب ان حصول السواد
للمجرد ان اريد به حصول عين السواد فهو حق لانه على سبيل حلوله في الاجسام وان
اريد حصول صورة السواد له فمن اعتقده جزم بعلمه به لانه معنى العلم واما

الثانية فتوجيهها انا نعلم ان الله تعالى مجرد ونعلم ان المجرد حاصل لذاته ونعلم ان ما
الغير حاصلة له فلو كان العلم حصول شيء لمجرد لم نشكك في ان الله تعالى عالم بذاته
وبما عليه وتقرير الجواب ان حصول الشيء للشيء يكون تارة على وجه الحضور و
تارة لا على ذلك الوجه والوجه الاول هو العلم فمن علم حصول الله تعالى لذاته وحصول
فاعلية له على سبيل الحضور قطع بكونه عالما بذاته وفاعليته وانما الشك لعدم تحقق
ذلك الوجه وانما جعلها شبهتين لان الاول على الادراك الانطباعي والثانية على
الادراك الحضوري ومبنيا على تخطية الامام في وصف المجرد بالسواد ولهذا شنع عليه
بانه جهل وسخف ومنها ان تعقلنا لذاتنا ان يكون نفس ذاتنا او امرا زائدا عليه
والاول باطل لوجهين احدهما ان تعقلنا لذاتنا لو كان نفس ذاتنا فعلمنا بعلمنا بذاتنا
اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا او لا يكون فان كان وجب ان يكون علمنا بعلمنا
بذاتنا اما ان يكون نفس علمنا بذاتنا وعلمنا بذاتنا عين ذاتنا فيكون علمنا بعلمنا
بذاتنا عين ذاتنا لكن عين ذاتنا حاصلة فيكون علمنا بعلمنا بذاتنا حاصلا
بالفعل وهكذا في ساير التركيبات فيلزم ان يكون الامور الغير المتناهية موجودة
بالفعل وهذا مكابرة وسفسطة وان لم يكن نفس علمنا بذاتنا لم يكن علمنا بذاتنا نفس ذاتنا
لكان علمنا بعلمنا بذاتنا نفس علمنا بذاتنا والمقدر خلافه والجواب ان لعلمنا بذاتنا
حيثيتين بالذات وبهذه الحيثية نفس ذاتنا ونوع من الاعتبار وبهذه الحيثية
مغاير له وتحقيقه ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضر لذاتنا وليس
ههنا الا امرا واحدا بالذات وهو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان
ذاتنا باعتبار انه حاضر مغاير له باعتبار انه حاضر له وهو باعتبار انه حاضر معلوم
وباعتبار انه حاضر له عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار والامور الاعتبارية
تنقطع بانقطاع الاعتبار فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل الوجه الثاني
ان العلم بذاته لو كان نفس ذاته لم يكن العلم حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين
كما في الاضافة والاتحاد والجواب ان التغاير بحسب الاعتبار كاف في العلم فان
قلت فليكف المغايرة بحسب الاعتبار في الاضافة والاتحاد واجاب بانه
كاف في الاضافة ايضا واما في الاتحاد فلا لان المتحد يجب ان يكون متعددا ما

متحد ما بالذات على الوجه وذلك يستلزم المغايرة بالذات ومنها ان الصورة
يحصل في الخيال ولا يحصل ادراكها الا اذا طالعها الحس المشترك وكذا الصورة
ينطبع في الجليدية والابصار لا يحصل الا في ملتقى العصبتين والا لكنا نبصر الشئ
الواحد شيئين لان المنطبع في كل واحدة من الجليديتين صورة اخرى فلا يكون
الادراك نفس حصول الصورة والا لكان الادراك حيث الصورة بل الادراك حالة نسبية
اضافية فاما اذا ابصرنا شيئا فان لقوتنا الباصرة نسبة خاصة اليه فقوله الصورة
تحصل في الخيال او في الجليدية لف وقوله والادراك يكون في حس المشترك او في ملتقى
العصبتين نشر فذلك وجهان من الاعتراض لما ذكره الامام قوله وانواع
المدرك اربعة لان المدركات اما جزئيات مادية او غير جزئيات مادية اما الجزئيات
المادية فاما محسوسة او غير محسوسة فالمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على
حصولها وهو الاحساس او لا يتوقف وهو التخيل وادراك غير المحسوسات
هو توهم واما ادراك الجزئيات غير المادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او
جزئيات غير مادية واياما كان فهو التعقل الا انها اذا قيست الى مدرك واحد
كانت ثلثة لانه يحس ثم يتخيل ثم يتعقل ويسقط اعتبار التوهم لان الموهوم غير
المحسوس والتمثيل بالابصار لانه اظهر والا فالحس اعم من حس البصر او السمع او الشم
او الذوق او اللمس فانا لما لمسنا شيئا حصلت عند القوة اللامسة صورة الملموس
مع حضور المادة واكتنفها بالغواشي الغريبة وكذا في الحواس الاخر والمراد بالغواشي
الغريبة العوارض التي تلحق بسبب المادة في الوجود الخارجي واما اللوازم الماهية
فلا يكون غريبة عنها ولا يمكن ان يزال الغريبة يمكن ازالتها عن الماهية واذا
ثبت للماهية عند التعقل والغريبة تختص بحالة الاحساس او التخيل وجعل الامام
قوله لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنه ماهيته تفسيرا للغواشي الغريبة وعلى هذا اندرج
فيها لوازم الماهية لان زوالها لا يؤثر في زوال الماهية بل الامر بالعكس وربما
يمنع امكان زوال جميع الغواشي الغريبة واختصاصها بحالة الاحساس والتخيل
بل المختصة بها الغريبة المتخصصة لكن الانسب بلفظ الغريبة ما ذكره الشارح
وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو انهم ذكروا ان العقل يجرد

على ان ينتزع من الاشخاص صورة كلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة وهذا الحكم
يشتمل على امرين احدهما ان الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض الغريبة والآخر
انها كلية مشتركة بين كثيرين وهما باطلان اما الاول فلان الصورة العقلية جزئية حالة
في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع فيكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في النفس
مغايرتها لصفاتها عوارض غريبة من ماهية تلك الصورة فلا تكون مجردة عن جميع
العوارض الغريبة واما الثاني فلان الصورة الموجودة في نفس زيد لا يكون جزءا من
الافراد التي وجدت قبل زيد والتي توجد بعد زيد لان وجودها موقوف على
نفس زيد فلو كانت جزءا من تلك الافراد لزم وجود الكل بدون الجزء وانه محال
واذا لم يكن جزءا منها لم يكن مشتركا بينها ولا يكون كلية واجاب بان الكلي
المجرد عن العوارض غير الصورة العقلية فان المشترك هو الموجود في الخارج الذي
هو جزء للافراد وهو ايضا في نفسه مجرد عن العوارض العقلية وان كانت جزئية
الا انها لما كان المعلوم بها هو ذلك الكلي يقال انها كلية مجردة بالعرض والمجاز
والحاصل ان الكلي المجرد ما له الصورة وانما سميت الصورة كلية لانها صورة
الكلي لا لانها في نفسها كلية قال الشارح القول بان الكلي موجود في الخارج باطل
ولا شك ان زيدا في الخارج انسان وعمرا انسان آخر فالانسان المشترك بينهما في
الخارج اما ان يكون موجودا في كل منهما فيلزم وجود شئ واحد بالذات في
مواد متعددة وانه ضروري الاستحالة واما ان يكون موجودا فيهما معا فلا
يكون الموجود في واحد منهما نفس الانسان بل جزءا منه وبعضا منه هف واذا
ثبت ان الانسانية شئ وليست شيئا واحدا في الخارج فالانسانية الواحدة
لا توجد الا في العقل لكن لها اعتباران اعتبار بحسب الذات وبهذا الاعتبار
صورة شخصية في نفس شخصية واعتبار بحسب مطابقتها للاشخاص وبهذا الاعتبار
كلية ومعنى مطابقتها انها لو تحققت في الخارج لكانت عين احد الاشخاص
واحد الاشخاص لو تجردت عن المشخصات وحصل في العقل كان عين تلك
الصورة وعلى هذا سقط السؤالان اما الاول فلان المراد بتجرد الصورة العقلية
ليس انها مجردة عن مطلق العوارض بل عن العوارض الخارجية واكتنفها بالعوارض

بالعوارض الذهنية لاينافي ذلك واما الثاني فلان الصورة العقلية ليست جزأ للا
في الخارج ولا يلزم منها انها ليست مشتركة لان اشتراكها بين معناه انها جزء
لافرادها في الخارج ولا يلزم بل معناه مطابقتها للافراد وهي بعينه والصورة
العقلية بهذا الاعتبار اعني باعتبار المطابقة هي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم
المحققون من المتأخرين قوله واما ما هو بري من الشوائب المادية قد تقدم
في الدرس السابق ان الشيء اما ان يكون ماديا او غير مادي فان كان ماديا كالحجم
والشكل واللون يحس ثم يتخيل ثم يتعقل حتى يتجرد او لا يتجرد واما لم يتجرد وتجرد او
ثم تجرد بالكلية وان الصورة التي تحس بها تجعله عقلية المدرك مع المادة واذا
تخيلت تجردت تجردا اشد لان المادة لو غابت او بطلت لم يبطل الصورة
الخيالية الا انها لا تتجرد عن اللواحق الغريبة فان تخيلها على حسب الصورة المحسوسة
على قدر معين وكيف معين ووضع معين واذا تعقلت تجرد عن المادة وسوا
واما الوهم فهو يدرك بمشاركة من الخيال معاني جزئية مأخوذة من الصور وهي ليست
في سلسلة المدركات المترتبة في التجريد واما غير المادي فهو معقول بذاته لا يحتا
الى التجريد فقوله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن
ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا قضية مشتملة على تكرار واستدراك لان قوله
لا يتعلق باللواحق الغريبة ان اراد به عدم امكان لحوق لواحق الغريبة فكأنه قال
ما لا يمكن ان يلحقه اللواحق الغريبة لا يمكن ان يلحقها وهو تكرار وان اريد عدم لحوقها
بالفعل فهو مستدرك اذ يكفي ان يقال المجرد عن المادة لا يمكن ان يلحقه لواحق
غريبة ضرورة ان لحوقها لا يكون الا بسبب المادة وانما يلحقه لوازم الماهية وقوله
وهذا تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة انما يتم لو كان قوله
الشيء يلزم ماهيته عن ماهيته صفة كاشفة للواحق الغريبة وهو غير لازم لجواز
ان يكون صفة مخصصة وقوله فذلك الشيء لا يمكن ان يتكثر تفريع على عدم لحوق الغريبة
فرع امرين احدهما ان المجرد لا يتكثر الا بالماهية فان تكثره بحسب الافراد يستلزم
ان يلحقها في افرادها غواش غريبة وعوارض تشخصية والآخر انه معقول بذاته
يحتاج الى التجريد وانت تعلم ان الفرع الاول لا حاجة اليه في بيان المطلب الذي

بعده

بعده وهو ادخال اجنبي في البيان ثم كان سائلا يقول فما بالنا لا ندرك جميع العقول
والنفوس مع براءتها عن المادة وكونها معقولة بذاتها فاجاب بقوله لعله من جانب
ما من شأنه ان يعقله فان اشتغالنا بالعلائق الجسمانية يمنعنا عن ادراكها ونظيره من
هذا ان المجردات تعقل ذاتها وغيرها من المجردات لان ذواتها معقولة لها
وليس لها عائق ومانع فكل مجرد عقل وعاقل ومعقول الذات واما النفوس السماوية
فهو ايضا يعقل ذواتها اذ لا عائق عن ذواتها واما غيرها من المجردات ولعل
التعلق الجسماني يمنعها عن ادراكها والضمير في قوله بل لعله يعود الى العقل وهو لفظ
واما اعادة الى ما هو من الشوائب وهو المعقول فوجب ان يكون قوله بل من
جانب ما مستدركا اذ يكفي ان يقول واما البري من المادة فهو معقول لذاته ولعله
من شأنه ان يعقله الى تعقل ذاته ثم ههنا بحثان الاول انا اذا تعقلنا جسما من الاجسام
فلا يخلو اما ان يتعقل مادته او لا فان لم يتعقل مادته فلا يحصل تعقل ذلك الجسم لعدم تعقل
جزء وان تعقلنا مادته فالمادة لا تمنع من تعقل المادي وجوابه ان الموجود
ثلثة اقسام احدها العارض للمادة من الصور والاعراض وثانيها المتعلق بالمادة
لا تعلق العروض كالجسم وكالنفوس المتعلقة بالمادة وثالثها المنقطع الوجود عن
المادة كالعقول فالقسم الاول يحتاج الى التجريد عن المادة والقسم الثاني لا يحتاج
الى الانتزاع عن المادة لكنه لكونه ملحوقا بالشوائب المادية انما يتعلق بعد
تجريده عنها واما القسم الثالث فلا حاجة في تعقله الى عمله اصلا البحث الثاني
ان المعاني التي يدركها الوهم من الحسن والقبح والصداقة والعداوة ليست
جزئية بل متعلقة بالجزئيات والتعلق بالجزئيات لا يوجب الجزئية والجواب
ان التعلق بالجزئيات وان لم يوجب الجزئية الا انه لا ينافيها والوهم لا
يأخذ المعاني الا بمادة مخصوصة بمادة مادة بحيث لو قدر عدم صور الذئاب
لم يتصور ادراك عداوته للشاة والامام فسر المادة بالمحل سواء كان هيولى او
موضوعا ثم سأل بان الحال والمحل يمكن تعقلهما معا كمن حكم بثبوت الشكل للجسم
فقد تصورهما فلا تكون المادة مانعة عن تعقل الحال واجاب بانه متى ثبت ان
معنى التعقل حصول ماهية المعقول في العاقل كان المادة مانعة عن المعقولية لا غير

وذلك لان ما لا يقوم بمحل كان قائما بذاته فيكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول
لذاته لان ذاته عاقلة لذاته وكل ما يقوم بغيره لم يكن حقيقته حاصلة لذاته فلا يكون
ذاته عاقلة لذاته فلا يكون معقولا لذاته والمعقول لذاته لا يحتاج في كونه معقولا
الى عمل بخلاف غير المعقول لذاته فانه لابد ان يعمل عمل البصير معقولا بالفعل و
نحن نقول هاتان القضيتان غير مثبتتين فمن اين يستلزم عقل الشيء ذاته عدم احتياج
عقل الغير اياه الى عمل وعدم عقله ذاته الاحتياج وعلى تقدير تسليم المقدمات
لم يندفع النقض بتعقل الحال والمحل معا وذلك ظ وننقض الشارح قوله كل قائم
بذاته فهو عاقل لذاته بالجسم فان شرط عقل الذات امران القيام بالذات
والتجرد وكذا ننقض قوله كل حال يحتاج في كونه معقولا الى عمل بالصورة العقلية ويرد
عليه ايضا النقض بصفات المجردات فانها معقولة من غير عمل وكلام الامام مبني
على ان اللام في قوله فهو معقول لذاته صلة العقل واما الشارح فحملها على لام التعليل و
لهذا فسره بقوله وهو معقول بذاته وكانه هو الظاهر اذ معناه ان المجرد عن
المادة وعلائقها اذا نظرنا الى ذاته فمن شانه ان يصير معقولا للغير ولا يحتاج فيه
الى عمل ثم قال الشارح الحق ان المراد بالمادة ههنا الهيولى لا مطلق المحل لورود
الصورة العقلية والصفات المجردات ومعنى منع المادة عن كون الشيء معقولا
ان المادة من شانها ان يصير الاشياء الحالة فيها اشخاصا فهي من حيث انها محل
والامور الحالة فيها من حيث انها اشخاص لا يكون معقولة ضرورة كونها ذوات
اوضاع قابلة للاشارة الحسية وامتناع قبول الصور العقلية اياها واذا جرد
عن التشخصات صارت معقولة لانتفاء الوضع **قوله** وهذه القوى
تنقسم الى مدركة القوة الباطنة اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك حافظة او متصرفة والحافظة اما
حافظة للصور او للمعاني وهذه الادلة فيه على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها
لكنها لم نجدها من انفسنا الا خمسة بعدد الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبط
واعلم ان هذه الافعال اعني ادراك الصور والمعاني وحفظها والتصرف فيها
لا شك في وجودها ومن المستحيل ارتسام النفس بتلك الصور والمعاني لكونها ج

جسمانية فلابد لكل فعل من تلك الافعال من قوة جسمانية تكون مبدأ له وهذا ضروري لا
سبيل الى انكاره ولكن يحتمل ان تكون قوة واحدة تكون مبدأ لتلك الافعال بحسب
مختلفة فالغرض من هذا الفصل بيان تلك القوى والحاصل ان الموجود
في الخارج كنقطة ودائرة كالخط لا شك انها لاتصال ارتسامها في الحس واتصال
الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للنقطة يجب مقابلتها في حد من
حدود المسافة حتى اذا زالت من تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام
في البصر فلابد من قوة يتصل تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة
في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك الذي
اذا انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة به وبهذا القدر من الكلام يتم الدليل
ولذلك اقتصر الشيخ عليه واما قوله والمقابلة انما تحصل في آن فهو كذلك لانها لو
بقيت المقابلة في حد في المسافة زمانا لانقطعت الحركة والكلام في استمرارها و
ايضا لو كانت المقابلة في زمان لم يكن المحسوس في ذلك الزمان الا نقطة فلا يكون
المشاهد خطا ممتدا لكن لا دخل لهذه المقدمة في الاستدلال بل يكفي ان يقال تلك
النقطة في كل حد من حدود المسافة محسوسة مشاهدة لكن ابصارها في اي حد فرض
ليس الا بحسب مقابلتها للبصر حتى اذا زالت مقابلتها زال الابصار فلا يكون اتصال
الارتسامات في البصر بهذه الدلالة لا يحتاج الى تحقق المقابلة في حد وزوالها
عن ذلك الحد مع بقاء المشاهدة واما ان المقابلة آنية او زمانية فلا حاجة اليه قطعا
لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات يوجبه ان يقال لا نسلم ان
اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى للنفس ولم لا يجوز ان يكون
في الهواء فان النقطة اذا حصلت في جزء من الهواء يتشكل ذلك الجزء الهوائي
بشكل تلك النقطة فلما زالت عن المكان فلصغرها وانتقالها عن ذلك المكان
انتقالا سريعا يبقى ذلك الجزء الهوائي على ذلك الشكل فيجب اتصال الارتسامات
في الهواء متصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خط واجيب
بان اتصال التشكلات الهوائية لا يكفي في مشاهدة الخط بل لابد مع ذلك
بالقول بتلون الهواء بلون النقطة واتصال التلونات كاتصال التشكلات

وكان الامام قابل ذلك بلوح لمن يطالع شرحه ثم قال لم لا يجوز ان يكون اتصال
الارتسامات في البصر وتوقف الارتسام في البصر على المقابلة ممنوع فان قلت
ترتيب البحث يقتضي تقديم هذا المنع على المنع الاول حتى يقال لا نم ان اتصال الا
في البصر فلئن سلمنا لكن لا نم انه اذا لم يكن في البصر يكون في قوة اخرى فلم اخره عنه
قلت المنعان مرتبان على ما وجهه الامام فانه قال انا نرى القطر النازل خطا مستقيما
والنقطة الجوالة خطا مستديرا فهذا الخط المشاهد ليس بموجود في الخارج بل لاتصال
تشكلات القطرة في الخارج يرى خطا سلمنا لكن لم لا يجوز ان يوجد الخط في البصر
لاتصال الارتسام فيه ولما غير الشارح توجيه الدليل وجب عليه تغيير ترتيب المنع
فقد اخل بالواجب واجاب عن الاول وهو المنع الذي ذكره اولا لان الشكل لو بقي
عند زوال النقطة لزم الخلاء لعدم النقطة في ذلك الموضع وعدم سواه آخر وعن
الثاني وهو قوله وهذا الاحتمال اولى مما ذكر والانه قول بمشاهدة ما ليس في الخارج
مع القول بادراك البصر ما لا يقابله بخلاف القول بوجود قوة اخرى الشيء الغائب عن
البصر كالمشاهد فانه ليس قولا بادراك البصر وفي هذا اشارة الى الجواب عن المنع الثاني
وهو ان ادراك البصر ما لا يقابله ولا في حكمه ما يقابله مستحيل والمانع مكابر واعلم
ان النائم يشاهد في منامه امورا كثيرة وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون
عند تعطيل حواسهم صورا لا وجود لها حاضرون في مجلسهم بل بما لا يوجد في الاعيان
امثالها والانسان يتخيل في عامة اوقاته امورا قد شاهدها او لم يشاهدها لا على سبيل
المشاهدة وليس ذلك الا لان الادراك بهذه القوة المشترك قد يقوى فيكون مشاهدة
ويضعف فيكون تخيلا واستدل على وجوده بالمشاهدة الباطنة يعني اذا رجعت
الى نفسك علمت ان المحسوسات اذا كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس
مبادية الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة لكن يمكنك
ان تطالع تلك الصورة وهو التخيل ولولا بقاؤها مخزونة مجتمعة في قوتين القوى
الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال ولما توقف اتمام هذه الدلالة
على تغاير القوتين استدلوا عليه بوجهين احدهما ان الحس المشترك قابل للصورة
القابل غير الحافظ بحجة وسيأتي اما الحجة فلان مبدأ القبول لو كان مبدأ الحفظ لكان

المبدأ الواحد مصدر الاثرين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد واما المثال فهو ان الماء
له قوة قبول الاشكال وليس له قوة حفظها وهذا الدليل منقوض بالخيال فانه لو وجب
ان يكون القابل غير الحافظ لم يكن الخيال حافظا ضرورة ان حافظ الشيء قابل له
ثم ان الحجة ضعيفة لما سيأتي من ابطال ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وايضا
منقوض بالحس المشترك يدرك انواع المحسوسات وبالنفس تقبل الصور العقلية و
تتصرف في البدن هذا ما ذكره الامام والشارح غير هذه الاسولة عن ترتيبها الواقع
حتى قدم ضعف الحجة على نقض الدليل واخر بعضها وعبر عن النقض بالمعارضة على
ما هو عادته اجاب عن نقض الدليل بان اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على ان
مبدأهما واحد لجواز ان يكون قبوله بحسب المادة والحفظ بحسب القوة كالحفظ
في الارض فانها تحفظ الشكل لصورتها او كيفيته اليبوسة وتقبله بحسب مادتها وكذلك
الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فقبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال واما افتراقهما
في شيء فيدل على مغايرة المبدأين والحفظ والقبول فيهما مفترقان لامكان تحقق الحفظ
بدون القبول كما اذا عرض آفة للمقدم البطن المقدم لا يدرك الشخص صورة ما وبعد زوال
المرض فيستحضر الصور التي كان قبل المرض يحفظها فلا بد ان يكون مبدأ ادراك الصور
مغاير المبدأ حفظها وهذا الجواب لو صح فهو دليل براسه غير ما نقله الامام فانه ليس
باستدلال بافتراق القبول والحفظ بل بمجرد تغايرهما على تغاير مبدأيهما بالحجة والمثال
ولو استدل بافتراقهما لم يحتج الى الحجة والمثال على ان قوله اجتماع القبول والحفظ
لا يدل على وحدة مبدأيهما مستدرك في الاستدلال بل يكفي ان يقال نحن لا نستدل
لا على تغاير المبدأين بمجرد التغاير بل بالافتراق وفي هذا الاستدلال نظر فقد تكرر ان الادراك
لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس بحصولها في الآلة فيجوز ان
يكون مبدأ الادراك والحفظ واحدا ويكون الصورة حاصلة في القوة محفوظة
فينعدم الادراك لعدم حصولها عند النفس وافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير
المبدأين واما قوله والمعارضة بالحس المشترك ليست بشيء ليس بشيء لان جواب
النقض يجب ان يكون بحيث لا يرد على الاصل الدليل واذا جاز ان يكون الواحد
مبدأ للكثرة اما بالواسطة او بالجهات فليجز ذلك في مبدأ القبول والحفظ بكون

واحد ومبدأ لهما بجهتين على ان القبول انفعال لا فعل ومن الجائز ان يصدر من قوة واحدة
فعل ويرد عليها انفعال اما قوله والصادر عن الحس المشترك استثبات الصور فنقول
ان الذي تقتضيه الحس المشترك امر عام وهو استثبات الصور مطلقا وقوله عند غيبة
المادة تقييد مستدرك لانه كما يستثبت الصور عند غيبة المادة في التخيل يستثبت
الصور عند حصولها في المشاهدة على ما مر لما كان الاعم لا يتحقق الا في الاخص كان
استثبات الالوان والاصوات وغيرهما مقتضيا له اقتضاء ثانيا والصادر اولا امر
واحد والامور المتكثرة صادرة بالواسطة ويجوز ان يصدر من الشيء الواحد امور
متكثرة بالوسائط وهذا كما ترى فاسد لان الصادر منه لا يكون الا امرا شخصيا اما
ان يكون عاما ويصدر بواسطة امر خاص فهو غير معقول والاولى ان يقال الادراكات
انفعالات والذي سبق ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لا انه لا ينفعل الا
واحدا **قوله** بل انما هو قياس من الشكل الثالث وهو ان الماء يقبل الاشكال ولا
يحفظ الاشكال فالقبول مغاير للحفظ فمبدأ القبول لا بد ان يكون مغايرا لمبدأ
الحفظ فهو استدلال باختلاف الافعال على اختلاف المبادي ويكفي في بيان اختلاف
الافعال اثبات الجزئية ولا حاجة الى اثبات الكلية وهذا غير وارد لان المثال
انما اورد دليلا على تغاير المبدأين كما دل عليه الحجة لا على تغاير الحفظ والقبول حتى يكفي
اثبات الجزئية ولا بد في الدلالة على تغاير المبدأين من اثبات الكلية والعجب
انه كان يستدل بافتراق القبول والحفظ لا تغايرهما واستدل ههنا بمجرد تغايرهما
الوجه الثاني ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلثة احوال استحضاره والذهول
عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه بزواله والناسي
يحتاج الى تجشم احساس جديد ولا شك ان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه حفظ
لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك
ومنع الامام لا يندفع بما ذكره لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة
للمدرك ان اراد انها غير حاصلة للحس المشترك التي هو آلة الادراك فهو ممنوع و
ان اراد انها غير حاصلة للنفس فمسلم لكن لا يلزم من عدم حصولها عند النفس
عدم حصولها في الحس المشترك فهذا الكلام بالحقيقة مؤيد المنع كما لا يخفى وللامام

منع آخر لم يذكره لقوله وهو انا لا نسلم ان الصورة لو لم تكن محفوظة في حال الذهول
احتاج الى تجشم احساس جديد كما في النسيان وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما
فينعدم الحكم لانعدام جسمه فلا يتبين انعدام القوة الحافظة فيه فضلا عن الصور
المحفوظة فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد **قوله** فالاستدلال
مشترك على وجودها اما على وجود حس المشترك فلانا نحكم على هذا اللون بانه عين
هذا الطعم او على صاحب هذا اللون بانه صاحب هذا الطعم والحاكم بين الشيئين
لا بد ان يدركهما فمدرك هذا اللون وهذا الطعم اما الحس الظاهر وهو باطل لان كل واحد
من الحواس الظاهرة لا يدرك الا نوعا واحدا من المحسوسات او غيره فيكون
نسبة جميع المحسوسات اليه على السوية وهو الحس المشترك وهذا انما يتم لو كان
الحاكم هو الحس اما اذا كان الحاكم هو العقل فلا يجوز ان يكون مدركا لهما لحصول
صورتين في قوتين وهذا ملخص اعتراض الامام واما على وجود الخيال فلان هذا
الحكم كما لا يحصل الا بقوة مدركة للجميع لا بقوة لا يحصل الا بقوة حافظة للجميع والا
انعدم صورة كل واحد من الشيئين عند ادراك الآخر والتفاته اليه وفيه منع
ظاهر فان الانسان اذا رأى ما يأكله مدرك لونه وطعمه معا وتقرير اعتراض الامام
انا نحكم على زيد بانه انسان فالحكم بشيء على شيء اما ان يجب ان يدركهما او لا يجب
فان لم يجب بطل حجتكم وان وجب فالحاكم على زيد بانه انسان لا بد ان يكون
مدركا لهما لكن المدرك للانسان الذي هو الكلي النفس فيكون المدرك لزيد النفس
ايضا واذا كانت النفس مدركة للجزئيات فلم لا يجوز ان يكون الحاكم بان
هذا اللون لصاحب هذا الطعم هو النفس ايضا وح يسقط الحجة واما جواب الشارح
بان النفس مدرك الجزئيات بآلة والكليات بغير آلة فغير دافع لجواز ان يكون
الحكم بين محسوسين بحسب آلتين قال والذي يدل على ابطال الحس المشترك ان الذوق
ادراك المذوقات فلو كان الدماغ يدرك المذوقات لكان له ذوق وليس
كذلك بالضرورة ولو جاز ان يقال الذائق الدماغ مع انا نجد خلافه جاز ان
يقال الذائق الكعب والعقب وايضا اذا ادركت القوة الباصرة شيئا فلو
ادركه الحس المشترك وليس الابعاد ادراك المبصر فلا يكون ابصار الشيء ابصارا واحدا

بل ابصارين وعلى ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد والاشخاص الغير
المعدودة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور
في محل واحد فيلزم اختلاط الصور وعدم تمايز بعضها عن بعض او يكون لكل واحد
من الصور محل غير محل الاخرى ويلزم ارتسام كل صورة في جزء في غاية الصغر مع
غاية عظم الصور وجواب الشارح عن الاول بان ادراك الحس المشترك تخيل المبصر
لا يكون ابصاره ابصارين وفيه نظر لما مر من ان مشاهدة المحسوسات بالحس المشترك
كان تخيلها به والفرق بينهما ان التخيل ادراك الصورة في الغيبة والمشاهدة الادراك
مع الحضور والحق في الجواب ان الذائق ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نسلم ان ذوق
النفس ليس بواسطة الدماغ مع انه اذا لحقه آفة بطل الذوق بخلاف ما اذا لحق
الكعب آفة وكذلك الابصار ليس الا ادراك النفس المبصر لا بمجرد حصول الصورة
في الباصرة بل بحصول الصورة في العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك والجواب
عن الثاني انه قياس الصور على الاعيان فالصور ان توارد على الاعيان محل واحد
لا يختلط او على اجزاء صغيرة على المحل لا يستبعد وقد سبقت الاشارة الى تحقيقه مرارا
فان ادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها تقرير الدليل
ان مدرك المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وذلك ظاهر ولا
الحس المشترك ولا الخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى من الحواس وتلك المعاني
لم يتأد من الحواس ولا النفس الناطقة والا لم يوجد في الحيوانات العجم ولان مدرك
المعاني الجزئية ربما يخالف العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة غيرها يدرك
تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك مما علمت ان المدرك لصور المحسوسات
ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية جسمانية فلا يدرك
الا بقوة جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون ادراك الصور بقوة وللمعاني بقوة
اخرى فلم لا يجوز ان يكون ادراكها للنوعين بقوة واحدة جسمانية كما ان ادراكها لانواع
المحسوسات بقوة واحدة هي الحس المشترك ذكر علماء التشريح ان الدماغ
من مقدمه الى مؤخره انقساما الى ما يخص باسم الاجزاء وانقساما الى ما يخص باسم
البطون اما الى الاجزاء فهو انه ينقسم قسمين متساويين في المساحة جزء مقدم وجزء

مؤخر ولما كان الدماغ قريب الشكل من المثلث والمخروط قاعدته في مقدم الرأس
كان مقدم الدماغ لا محالة اغلظ ويستدق الى المؤخر فيكون الجزء المقدم اعرض
واغلظ واقصر والجزء الآخر اضيق وارق واطول حتى يكون طوله كالضعف من
طول المقدم وهذا الانقسام بحجاب حاجز بين الجزئين من الغشاء الغليظ ولما كان
الازواج السبعة التي هي الاعصاب الدماغية موضوعة في طول الدماغ كانت حصة
الجزء المقدم كالنصف من حصة المؤخر فلذلك ثبت من جزء المقدم زوجان
ومن المؤخر اربعة والزوج الثالث من الحد المشترك فيهما واما البطون فهو الدماغ
تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول ويشتمل على الجزء المقدم وبعض الجزء المؤخر و
اصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر ثم ان جزءا من
جوهر الدماغ ينفذ من مؤخر الدماغ في ثقب الفقرات متدرجا الى الصلابة وهو النخاع
وقد تنبت العصب وجاز وجاء من جنبيه موازيا ومصافيا للاعضاء فان اعتبرنا جوهر
الدماغ والنخاع فالدماغ كالعين والنخاع كالنهر منه والاعصاب كالاسحال على
اطراف الانهار وان اعتبرنا الروح النفساني الساري في الدماغ والنخاع و
الاعصاب فالدماغ كالعين والنخاع كالجدول والاعصاب كالانهار المأخوذة
من الجداول الكبار والاعضاء كالمزارع اذا ثبت هذا التصوير فنقول اراد الشارح
ان يبين ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة جزء المقدم من الدماغ فذكر ان قوة
الشم زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ وهو قوة الابصار في عصبتين
مجوفتين عند جواز النابتتين مما الزوج الاول من الازواج السبعة وقوة الذوق
في الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذي منشأه الحد المشترك بين الجزئين وقوة
السمع من القسم الاول من الزوج الخامس الذي منشأه الحد المشترك بين الجزئين وقوة
السمع في القسم الاول خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من
الدماغ فقد بان ان منشأه خلف الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة وهو الجزء
المقدم من الدماغ فقد بان ان منشأ الاعصاب الاربعة هو الجزء المقدم وفيه بحث
لان الزوج الخامس لما كان خلف الثالث والثالث في الحد المشترك بين الجزئين
فكيف يكون منبت قسم منه في الجزء المقدم وايضا صرح الشيخ في الكليات بان

منبت هذا القسم الحامل للسمع من موخر الدماغ وانما وقع في هذا المحيط لما راى في بعض
نسخ الكليات او في كتاب الشفا هذه العبارة بعينها وهي خطاء والنسخة الصحيحة
التي تعرض لها الشروح ان هذا القسم منبته بالحقيقة الجزء الموخر من الدماغ او
لعله لم يفرق بين جزء المقدم وبطن المقدم فان مبادي الاعصاب الاربعة في
البطن المقدم لا في جزء المقدم وهي المراد من قوله لا سيما في مقدم الدماغ لكن توزيع
الاعصاب بحسب الاجزاء لا البطون كما اشرنا اليه ولما ظهر ان مبادي الاعصاب
الحس الدماغ والنخاع ومبدا اعصاب حواس الاربعة مقدم الدماغ ومبدا عصب
اللمس اما باقي الدماغ او النخاع فالزوج المصبوب في مبادي الاعصاب التي هي
الدماغ والنخاع آلة الحس المشترك وانما قال لا سيما الزوج المصبوب في مقدم
الدماغ لان اكثر اعصاب الحس من مقدم الدماغ لان بعض مبادي عصب الحس ليس
مقدم الدماغ بل باقي الدماغ او النخاع واما قوله فان الحس المشترك كراس عين ينبع
بيان لقوله آلة الحس المشترك كراس عين تشعب خمسة انهار هي اعصاب الحواس الخمس
والماء الجاري فيها الروح الحاس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات انتقل منها الى الارواح
المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ او النخاع واتصلت بالروح المصبوب
في البطن المقدم التي هو آلة الحس المشترك والخيال ففي نهر يتادى مثل المبصرات وفي
نهر آخر مثل المسموعات وهكذا ثم قال الامعتا للتادية الى ادراك النفس بواسطة الروح
المنطبع فيه صورة المحسوس وبواسطة الروح المشترك الذي هو آلة الحس المشترك والانفعال
حركة للمثل لاستحالة حركة الكيفيات ولانه لو تحرك المثل توقف ادراك المحسوسات
على حركتها وليس كذلك وهذا كلام من عند نفسه فانهم اتفقوا جميعا على ان الصور يتادى
من الحواس الى الحس المشترك كتادي حرارة النار المجاورة لبعض اجزاء الماء الى جميعه
وتادي الرائحة المشمومة من جزء جزء من الهواء الى القوة الشامة وعند ذلك
يتم ويكمل الادراك وايضا لا بد من القوى تحصل مثل المحسوسات الى الحس المشترك
وهي حاصلة في الحواس فلو لم يتاد منها اليه فكيف يتصور حصول المثل فيه واما ما ذكره
الامام من ان الروح الذائق لو حفظ الطعم الى ان يتصل بالحس المشترك وجب ان يجد
الانسان ذوق الطعوم في مسلك الروح الى الدماغ وفي وسط دماغه وفي مقدم

الدماغ

الدماغ مثل ما يجد في اللسان شبهة تاسيها عدم الفرق بين الصور والاعيان على ما
مر اما قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسماة بالوهم الوهم سلطان في الحيوان
كما ان العقل سلطان القوى الروحانية الا ان حكم الوهم ليس حكما فصلا فانه لما لم يكن حاكما
الا في الجزئيات لا جرم يكون حكمه مشوبا بالشوائب الحسية والتخيلات كما اذا راى
شيئا اصفر حكم بانه عسل وحلو وربما يغلط فيه بخلاف حكم العقل فانه مجرد عن الشوائب
ولما كان الوهم هو المستخدم لسائر القوى الحيوانية لا جرم يكون الدماغ كله آلة له
قوله اذ لا يجب ان يكون كل حاصر متصرف فيه مدركا هذا ابتناء على ما تقدم
من ان الادراك ليس مطلق الحضور عند المدرك بل الحضور عند المدرك وفي هذا الجواب
نظر اذ قاعدتهم ان الحاكم بين الشيئين يجب ان يدركهما والجواب ان المتصرف
هو الوهم لا المتخيلة وهو مدرك بالذات على ما تقرر في الجواب عن الثاني
قوله فاقول ان الشيخ ذكر في القانون لما قال الامام وهذا الشيخ ذكر
في القانون كذبه في الشفا بانه لم يحكم بالمغايرة في القانون بانه حكم في الشفا بان
الحافظة هي المتذكرة لكن من جهتين حتى لا يلزم من ان يكون القوى شيئا واحدا
كلامه انه ربما يزول المعنى الجزئي عن الحافظة ونسيانه فيقبل الوهم بقوة المتخيلة
يعرض صورة بعد صورة من الصور المخزونة في الخيال فيثبت المعنى من تلك الصور
في الحافظة وذلك لان المعاني الجزئية لما كانت ماخوذة من الصور فعند نسيانها
اذا عرض صورة بعد صورة يتذكر قطعا قوله والحق ان الذكر كان ان
لصور المحسوسات ارتساما في الحس المشترك مع حضورها وهو المشاهدة ثم
انحفاظا في الخيال ثم ادراكا في حال غيبتها وهو التخيل ولا يتم الا بالتوجه والا
عن لوح الخيال فيحتاج في ادراكها الى تجشم احساس جديد كذلك للمعاني المتعلقة
بالمحسوسات ادراك وهو شان الوهم وحفظ وهو شان الحافظة وذكر وهو
كما ذكره الشارح ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنها ولا يتم الا بالتوجه
وامر رابع وهو استرجاع المعنى بعد زواله فانه اذا زال المعنى عن الحافظة لم
يحتج الى تجشم احساس جديد بل يعرض الوهم على نفسه صور الخيال ويدرك المعنى
ويحفظ في الحافظة فهذا الاسترجاع يحتاج الى ثلثة اعمال فكر اي تصرف في الصور

حل

وهو شأن المخيلة وادراك للمعنى المنفي وهو شأن الوهم وحفظه وهو شأن الحافظة
فقد بان ان لا حاجة في اثبات الذكر والاسترجاع الى اثبات قوة سادسة
والحق ان لا فرق بين الذكر والاسترجاع ولهذا فسر المتذكرة بالمسترجعة في
القانون وصرح في الشفا بالاستعادة في بيان معنى التذكر وكيف فان الذكر
انما هو يكون بعد النسيان وهو زوال المعنى او الصورة عن الخزانة والاولى ان يبدل
عبارة الذكر بالاستحضار كما مر في بحث الخيال قوله وانما هدى الناس الى
قرار اختصاص القوى بالمواضع المذكورة حاول اثبات ذلك بوجه طبي وكلام لم يتم
الاطباء ان حدوث الآفة في التخيل والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف
الثلاثة ثم اثبتوا الا هذه القوى الثلث ولم يفرقوا بين الحافظ والمدرك والمراد
بهذه الاعضاء هو التجاويف الا ان في اطلاق الاعضاء عليها تسامحا وما اجاب
عن اعتراض الامام وان كان على ظاهر كلام الشيخ حيث قال بان هذه هي الالات
الا انه مخالف لما ذكره اولا من انه استدلال على كون هذه الاعضاء مواضع من
القوى ولما سنذكره الشيخ من تقدم قوة وتاخر اخرى وتوسط ثالثة ضرورة
انها ليست الا بحسب الموضع قوله ثم اعتبار الواجب هذا بيان للترتيب
بين القوى موكد لما قبله فان الواجب في الحكمة المتعالية ان تقدم القوة التي تنتقش
صور المحسوسات وهي الحس المشترك والخيال وتؤخر القوة التي تنتقش معانيها
الى الوسط او الى آخر الدماغ وهي الحافظة وتوسط بينهما القوة المتصرفة فيهما بالتركيب
بين الصورة تارة والمعاني مرة والصور والمعاني اخرى وقد نسب صور
المحسوسات الى الجرم لان الاجسام اما علوية وهي بالاجرام اولى واما سفلية وتختص
باسم الاجسام فلما كانت صور المحسوسات مرتبة في اعلى البدن ناسبت الجرم
دون الجسم وكذلك نسب معاني المحسوسات الى الروح لان الروح تتكون من
بخارية الاخلاط ورقائقها ولما كانت المعاني بالنسبة الى المحسوسات لطائفها
وصفاياها ناسبت الروح لا النفس اذ لا نسبة بين الجسمانيات والمجردات
قال الامام هو الوجه الثاني من الاستدلال على اختصاص القوى بالمواضع المذكورة
وذلك لان الحس المشترك والخيال لما ناسبا الحس الظاهر لتعلقهما بظواهر المحسوسات

والحس الظاهر في مقدم الدماغ وهما آخر القوة الوهمية والحافظة لبعدهما عن مناسبة
الحس الظاهر ووسط المتصرفة بينهما ثم اعترض عليه بانه بيان خطابي لا يليق بالمقام
البرهاني ومع ذلك غير تام لان السمع واللمس في مؤخر الدماغ والذوق في وسطه
فليس جعل الحس المشترك في مقدم الدماغ لكون الشم والمتصرفة اولى بان يجعل في
مؤخر الدماغ ليكون السمع واللمس في مؤخره مع ان الحاجة الى اللمس اكثر وقد سمعت
بان بين التتمة بحسب اجزاء الدماغ وكلام الشيخ في النجاة ليس فلا يرد عليه اصلا
وقال الشارح ليس هذا دليل آخر بل بيان للترتيب وتنبيها على العناية الالهية
في ذلك على ان قوله السمع في مؤخر الراس فيه نظر وهذا النظر غير وارد لان المراد من
قوله وليس مقدم الدماغ ليس الجزء المقدم بل البطن المقدم على ما ليس فيه من تامل
في كتابه واما قوله وهذا التتمة مبنية على ان الجزء المقدم من الدماغ وهو حس السمع فهو
الذي ذكرنا فيما قبل انه خطأ ربما وقع من طغيان القلم او من الناسخ
والحجة التي اتى بها الفاضل جرى على ظنه انهم يقولون النفس لا يدرك الجزئيات
المادية بل المدرك لها الحواس الظاهرة والباطنة فابطل ذلك بان النفس هي المدرك
لجميع الادراكات وذلك لان الانسان يمكنه ان يحكم بان هذا الملون هذا المطعوم
وهذا الملموس وبديهة العقل قاضية بان الحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما ثم
يمكنه ان يحكم بان هذا الملون ملون وهذا الملموس ملموس فيكون مدرك تلك الجزئيات
هو الذي يدرك الكلي ومدرك الكلي النفس فيكون هي المدركة للجزئيات اجاب الشارح
بانهم يعترفون بذلك وليس كلامهم الا ان ادراك النفس للكليات بالذات وللجزئيات
بالآلات الجسمانية حتى يمكن ارتسام صورها فيها قوله وهي غير متباينة
بالذات ان اراد بالتباين بالذات عدم التصادق على شيء فكونها متصادقة بين
البطلان ضرورة امتناع صدق القوة النظرية على القوة العملية وان اراد به
الاختلاف في الحقيقة فتعلقها بالذات المجردة لا يوجب عدم اختلافها فان
صفات المجرد من العلم والقدرة والحياة مختلفة بالحقيقة قائمة به ولعل الكلام
ان القوة الحيوانية لما كانت متباينة بحسب الموضع حتى كانت كل قوة حالة
في موضع غير موضع الاخرى وهي مبادي افعال مختلفة فهو انواع واما القوى الانسانية

فهي ليست متعلقة في الموضع بل هي قائمة مجردة فلم تحقق نوعيتها من ذلك الوجه
لهذا قال كانها اصناف وبها غير متباينة قد اكتفى بتقريب بالا تحقيق
فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا
للاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدا ادراك ومبدا
فعل من جهتي الادراك من الملأ الاعلى والفعل في العالم الادنى وفي بدنه فبالجهة
الاولى متاثرة وبالجهة الثانية موثرة فالقوة التي بها يدرك النفس الاشياء تسمى
العقل النظري والقوة التي بها صارت مصدرا للافعال تسمى العقل العملي واطلاق
العقل على القوتين اما بالاشتراك اللفظي واختلافهما من حيث ان الاولى منهما للانفعال
والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه لاشتراكهما في كونهما قوتي النفس ولما انقسم
الادراك الى قسمين ادراك بامور لا تتعلق بعمل وادراك بازاء متعلقة بالعمل لاجرم
انقسم العقل النظري الى قوتين او الى جهتين قوة ادراك الامور التي لا تتعلق بالعمل
كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة الآراء التي
تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى القوة العملية على هذه القوة
لان مرجعها العمل واما العقل العملي فانما يصدر عنها الافعال بحسب استنباط
ما يجب ان يفعل من راى كلي مستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباطه
من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ
العمل لا يتاتى بدون العلم مثلا لنا مقدمة كلية وهو ان كل حسن ينبغي ان يوتى به
ينتج ان الصدق ينبغي ان يوتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغي ان يوتى به ينتج ان
الصدق ينبغي ان يوتى به وهذا راى كلي ادركها العقل النظري ثم ان العقل العملي لما
اراد ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الراي الكلي
كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يفعل يوتى به فهذا الصدق ينبغي ان يوتى
وهذا راى جزئي ادركها العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يفعل هذا الصدق
بعلم بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لآراء جزئية منبعثة
من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية
وهذا اشارة الى قوى النفس النظرية مرتبة النفس بداية الاستكمال الى النهاية اما

استعداد

استعداد الكمال او نفس الكمال اما استعداد الكمال اما استعداد ضعيف او استعداد متوسط
او استعداد قوي اما الاستعداد الضعيف فهو استعداد المعقولات كاستعداد الطفل
للكتابة وهو العقل الهيولاني واما الاستعداد المتوسط فهو استعداد المعقولات الثانية
بعد حصول المعقولات الاولى كاستعداد الامي للكتابة وهو العقل بالملكة وحصول
المعقولات الثانية اما بتحرك الذهن وهو الفكر او لا بتحرك الذهن وهو
بالحدس والمراد بالاكتساب هنا تحصيل المعقولات الثانية من المعقولات الاولى
اعم من ان يكون بالفكر او بالحدس والا لم يصح قسمته اليهما فان قلت الحصر باطل بطريق
العلم فان الحصول ليس حصولا بالحدس والا لم يحتمل الخطا ولا بالفكر لان افادة المبادي
المرتبة كما في خدمة العقل بالفعل اياها فان لم يكن هنها حركة من الذهن لم تكن ثمة ايضا
حركة فالجواب ان المعلم لا يلقي المقدمات دفعة بل مقدمة مقدمة والمتعلم لا
يتعقل الا بالاختيار فهو يلاحظ المقدمات ويرتبها في ذهنه ترتيبا اختياريا
بخلاف المفيض من العقل وهو الفعال وهو بين لا سترة به نعم ليس هنها الا حركة ثانية
فان جعلناها فكرا كما عده المتاخرون بالترتيب ولا يجب والا فلا اقل من ان
يجعل في عداده واما الاستعداد القوي فهو استعداد المعقولات الثانية بعد
حصولها كاستعداد القادر على الكتابة وهو العقل بالفعل واما الكمال فهو حصول
المعقولات الثانية وهو العقل المستفاد والامام لما راى في نسخة واو العطف
قال ان قوة الاكتساب تختلف قوة وضعفا فان كانت ضعيفة فهو الفكر وان
كانت قوية فهي الحدس وان كانت اقوى من ذلك فهي العقل بالملكة وان كانت
في غاية القوة فهو القوة القدسية وذلك سهو والشيخ قد حمل المفردات
المذكورة في التنزيل على هذه المراتب لكن لتلك المفردات ترتيب فيه وحيث
جعل الزجاجة في المشكوة والمصباح في الزجاجة فلا بد من بيان تطبيق هذا الترتيب
على ترتيب المراتب ولم يلم به الشارحان فنقول قد تقرر ان هنا استعدادا
واستعداد اكتساب واستعداد استحضار وحضور المعقولات ولا شك ان
استعداد الاكتساب بحسب الاستعداد المحض واستعداد الاستحضار بحسب
استعداد الاكتساب فيكون الزجاجة وهي عبارة عن العقل بالملكة لانه انما يحصل

باعتبار حصول العقل الملكة اولاً والعقل بالملكة انما يخرج من القوة الى الفعل بالفكر او
الحدس والشجرة الزيتونة اشارة الى الفكر والزيت في قوله زيتها اشارة الى
الحدس وقوله يكاد يضيء اشارة الى القوة القدسية فان قلت هذه الاشارات
ليست منطبقة على ما في الآية لانه يصف شجرة تكون لها الصفات جميعها
فكيف يكون اشارات الى امور متباينة وبيانه انه يصف شجرة بان زيتها
يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار فلو كانت الزيت عبارة عن الحدس ويكاد يضيء
عبارة عن القوة القدسية يلزم وصف الفكر بالحدس والقوة القدسية و
انها امور متباينة لا يجوز وصف احدها بالآخر فنقول الشجرة الزيتونة شيء
واحد فاذا ازدقت في اطوارها يحصل لها زيت واذا اثر في الزيت وصفا
كاد يضيء فكذلك الاكتساب انما هو بقوة نفسانية وهي الفكرة ما دامت ضعيفة
ثم اذا قويت كانت حدسا فاذا بلغت الى غاية الشرف صار قوة قدسية
فهذه الامور وان كانت متباينة بحسب الاعتبار الا انها يرجع الى شيء واحد
كالشجرة الزيتونة واما قوله لا شرقية ولا غربية فهو تنبيه على انها ليست من
عالم الحس والاكان اما شرقية او غربية واما نور على نور فهو العقل المستفاد
فقد مثل نوره تعالى بالعقل المستفاد وهو كمال النفس الانسانية في القوة النظرية
تحقيقا لاستلزام معرفة النفس معرفة الرب علت كلمته قوله قال الفاضل
الشارح انما قدم العقل المستفاد والعقل المستفاد هو حضور المعقولات الثانية
بالفعل والعقل بالفعل هو ان يكون ملكة استحضارها وذلك انما يكون اذا كان
النفس اكتسب المعقولات ولاحظها مرة بعد اخرى ضرورة ان ملكة الاستحضار
لا تحصل الا بعد الحضور مرات والحضور هو العقل المستفاد فيكون متقدما على
العقل بالفعل وعندي انه لا اعتبار بملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة
على الاستحضار كافية فاذا احضرت المعقولات وذهل عنها فهو قادر على استحضارها
فهذه المرتبة لو لم تكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة فلا بد
من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار فاذا حصل المعقول بالفعل فهو العقل
المستفاد ثم اذا ذهل عنه صار عقلا بالفعل ثم اذا استحضرها يعود عقلا مستفادا

وكذا ان العقل المستفاد متقدم على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه
في البقاء وقد بقي للامام ههنا بحث وهو انه ان عني بالقوة العملية كون النفس مبدأ
للبدن وبالقوة النظرية استعدادها لقبول العلوم وبالعقل الهيولاني هذا الاستعداد
مع عدم المستعد له وبالعقل بالملكة استعداد المعقولات الثانية فالكلام صحيح ويكون
هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها من هذه الاضافات والاحوال وان
عني ان النفس موصوفة بقوة لاجلها صح منها تدبير البدن وبقوة اخرى لاجلها
استعدت لقبول العلوم فلا بد من الدلالات على ذلك وهذا البحث وارد
وذلك حيث يشتمل مع مخالفة المتن على التناقض الصريح اما مخالفة المتن فلانه اثبت
الحركة الثانية في الحدس بخلاف المتن واما اشتماله على التناقض فلانه عرف الحدس
بان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الى المطلوب فيكون الشعور
بالمطلوب متأخرا عن الشعور بالاوسط وجوابه ان ههنا شيئين تصور النسبة المطلوبة
والتصديق بها فربما لا يكون المطلوب في الحدس مشعورا به اصلا ثم اذا تمثل الحد
الاوسط يشعر به وربما يكون مشعورا به بوجه ما شعورا تصوريا ثم تصديق به فالمتصور
المتأخر هو الشعور التصديقي فالمتقدم هو الشعور التصوري فلا تناقض لان الحدس
والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم قوله فسرعة التأدي
وبطوءها في الفكر ظاهر فان الفكر يشتمل على الحركة الثانية فربما يسرع التأدي من
المبادي الى المطلوب وربما يبطؤ فمن فكر يتأدى الى المطلوب في زمان قصير ومن فكر يتأدى
اليه من زمان طويل واما الحدس فلما لم يكن فيه حركة ثانية فكيف يتصور فيه سرعة
التأدي من المبدأ وبطوءه وقال الشيخ في الشفاء الحدس يتفاوت بالكم والكيف
اما في الكم فلان بعض الناس اكثر عدد حدس واما في الكيف فلان بعضهم يكون اسرع
زمان الحدس وهذا يمكن توجيهه فان اختلافه في الكيف لما اعتبر بحسب زمان
الحدس والحادس يضع المطلوب فيتصل بالعقل الفعال فيفيض منه عليه المبدأ المرتب
ولا شك ان هذه الامور المتعاقبة انما يقع في زمان فقد يقصر هذا الزمان
وقد يطول واما الشارح فقد اعتبر اختلاف الحدس في الكيف بحسب زمان التأدية
وهو بعد زمان الحدس فكيف يتعلق ذلك ولعل توجيهه ان بعض الناس ربما يكون له

فى العلم بلفظ العلم بالمبادى المترتبة على سبيل الاجمال للطافة ذهنه وبعضهم
يحتاج الى تفصيلها واخطارها بالبال وهذا يستدعى زمانا فيكون للاولين سرعة
الانتقال وللآخرين بطوء والاول اى الاختلاف فى الكيف يكون فى الفكر اكثر
من الثانى وهو الاختلاف فى الكم لان الفكر حركة والحركة انما تختلف بسرعة
وبطوء فالاختلاف فى الكيف ثابت دائما وربما لا يتعدد الفكر فلا تختلف
بالعدد فان قلت فالفكران ربما تشابهان فى السرعة والبطوء قلنا هذا مستبعد
لاختلاف الاذهان والثانى يكون فى الحدس اكثر اى من الاول وهو الاختلاف
فى الكيف لعدم سرعة البادية وبطوئها ووجود العدد اما عدم السرعة والبطوء فلتجرد
عن الحركة واما وجود العدد فلان الحدس يتعلق بقوة النفس فكلما كان النفس اقوى
كان حدوثها اكثر قوله ثم شرع فى تقرير الحجة للنفس بالقياس الى معقولاتها
ثلث احوال ادراك وذهول ونسيان فالادراك هو حصول الصورة المعقولة فى النفس
والنسيان زوال الصورة المعقولة من النفس بحيث لا يمكن ملاحظتها الا بتجشم
كسب جديد وفى حالة الذهول لاشك انه يمكن ملاحظة الصور من غير تجشم كسب
جديد فتلك الصورة اما ان لا يكون حاصلة للنفس فلا فرق بين الذهول والنسيان
واما ان يكون حاصلة للنفس بوجه محصولها لها اما فى النفس او غيرها لا سبيل الى الاول
والا لكان الذهول عين الادراك اذ لا معنى لادراكها الا نفس حصولها فيها
فليستحيل غفلتها مع حصولها فيها فتعين ان يكون الشى غير النفس ترتسم فيه الصور
المعقولة وليس جسما او جسمانيا ولا نفسا لان النفس فى المعقولات بالقوة
فى بعض الاوقات ولها ان تلاحظ الصور المعقولة فى اى وقت تشاء فلو
كانت خزانة الصورة هى النفس لم يكن كذلك فاذن ههنا موجود ترتسم
فيه المعقولات بالفعل دائما وهو العقل الفعال قوله واما فى القوة الوهمية
لا دخل له فى الاستدلال وان قرره الشارحان من مقدماته بل هو جواب سوال
فانه يمكن ان يقال كما ان العقل بالنسبة الى المتعقلات ثلث احوال كذلك
للحس والوهم بالقياس الى المتخيلات وما يتصل بها الاحوال الثلث حتى ان ادراكهما
حصولها عند الحس والوهم ونسيانها زوالها عند الحس والوهم وعن خزانتهما

ذهولها زوالها عنهما لا عن الخزانة فكما ان للوهم وهو قوة مدركة فى الجسم خزانة فى
الجسم بها تحقق الاحوال الثلث فلم لا يجوز ان يكون للعقل وهو قوة مدركة فى
النفس خزانة فى النفس ايضا حتى لا يحتاج الى اثبات موجود آخر مباين لجوهر النفس وحاصل
الجواب ان الجسم يقبل التجزى فيمكن ان يكون الادراك فى جزء والخزن فى آخر بخلاف
النفس فاذا حصل فيها صورة فليس ذلك الا حصولا عند المدرك وهو الادراك
واما فى الجسم فالحصول فى الخزانة ليس حصولا عند القوة المدركة فان قلت فالصور
التى فى الخزانة ان حصلت عند المدركة لم يكن ذلك سوى بعينها من الخزانة فان
انتقال الصور والاعراض محال بل بان يحدث مثل تلك الصورة المخزونة عند
المدركة وحدوث مثل تلك الصورة عند المدركة ليس من الخزانة بل من امر مباين
فبان ان النفس اذا عاودت لعلها المذهول الى الصورة المرتسمة فى العقل الفعال
يفيض مثلها الى النفس لكن لم قلتم ان فيضانها منه لم لا يجوز ان يكون من امر مباين
كما فى الخزانة فنقول العلم لم يخلوا ذلك لكن لما لم تشكك فى ان الجوهر العقلى
من شانه افاضة المعقولات اقتصروا عليه حتى لا يلزمهم اثبات ما لم يدل عليه
البرهان قوله لان الخارج من الجسم لا يكون مفارقا اى الخارج عن الجسم
لا يلزم ان يكون عقلا مفارقا لجواز ان يكون نفسا واما الخارج عن جوهر ذات
النفس يجب ان يكون عقلا اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال لما ثبت
موجود اقتدار ترتسم فيه المعقولات اراد بيان كيفية حصول الاحوال الثلث
للنفس بالقياس اليه فالادراك بحسب الاتصال بينه وبين النفس ولما كان جميع المعقولات
مرتسمة فيه فادراك النفس بعضها منه دون بعض لاستعداد خاص لها بالنسبة اليها
وذهولها اليه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها عنه الى شى آخر اما الى البدن او
الى صورة اخرى كما ان المرآة اذا حوذى بها شى ظهر فيها صورته واذا حوذى
بها آخر زالت الصورة الاولى كما فى الخزانة قوله الا قوله هذا الكلام
دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ذكر الامام ان حاصل الحجة ان الانسان
يصير عالما بعد ما لم يكن فلا بد له من سبب وذلك السبب يجب ان يكون عقلا وهذا
بالحقيقة حجة اخرى اشار اليها الشيخ فى الشفاء لا حاصل تلك الحجة ثم اعترض عليه

بانه لا شك ان كل ما حدث بعد ان لم يكن لا بد له من سبب لكن انما يلزم ان يكون
عقلا لو كان مجردا او عاقلا فلا بد من اثبات احد المقدمتين اجاب الشارح بان
الحجة دلت على انه محل الصورة العقلية فيلزم ان يكون مجردا وسياتي البرهان على
ان كل مجرد عاقل وايضا الجاهل يمتنع ان يفيض المعلوم بخلاف غير الملون فانه
يمكن ان يوجد الالوان وقوله على ان ملاحظة النفس للمعقولات انما تكرار لدلالة
الحجة على انه محل للمعقولات وانه مستدرك لا طائل تحته قوله قال الفاضل الشارح
ايراد هذه المسئلة قال الامام هذا البحث انسب بنمط التجريد لانه بحث عن
تجرد النفس الا انه لما اثبت العقل خزانة للنفس وكان ذلك موقوفا على ان النفس
ليست بجسم ولا جسماني ذكر دليلا على ذلك من غير احالة الى نمط التجريد تخليصا للتعلم
عن ورطة الحيرة فليس هذا البحث ههنا مقصودا بالذات بل بالعرض قال الشارح
نمط التجريد ليس موضوعا لبيان تجرد النفس عن الجسمية بل لبيان احوال النفس بعد
تجردها عن البدن وهذا البحث مقصود بالذات ههنا لان الكلام ههنا في النفوس
الارضية والسماوية وانما وقع هذا البحث في العلم الطبيعي لانهم يبحثون عن الاجسام
انها ذوات انفس بهذه الصفة لكن قوله فتبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن
الاجسام والجسمانيات مسافيه لانه لم يتبين الا انها شيء مغاير للبدن واما مغايرته
عن الجسمية فانما ذكره ههنا نعم قد اثبت بعد مغايرته للبدن كمالات لها ذاتية
كالتعقلات وكمالات آلية كالاحساس وبحث ايضا في نمط التجريد عن كمالاتها
لكن باعتبار بقائها وزوالها بعد المفارقة عن البدن والبحث ههنا عن وجود
النفس والبحث عن الكمالات مشترك بين النمطين ولكن باعتبارين قوله
اشارة الى تمهيد اصل كلي حاصله ان الحال ان انقسم الى اجزاء مختلفة للوضع لزم
من انقسامه انقسام المحل والا فلا والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة الوضع لزم
من انقسامه انقسام الحال وان انقسم اليها فاما ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته
او من حيث حالة اخرى فان كان من حيث ذاته وهي منقسمة انقسم الحال بانقسامها
ضرورة والا فلا قوله يشرع في تقرير الحجة تقريرها على الوجه المرتب ان
بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان كل معقول

منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون كل معقول منقسما بالفعل او بالقوة فان كان
منقسما بالفعل كانت تلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلة في العقل بالضرورة
والحاصل في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء متباينة بالفعل وانه محذور على تقدير
جوازه فهو مشتمل على المحال لان كل جملة متناهية او غير متناهية فالواحد موجود فيها
بالفعل والواحد من حيث انه واحد غير منقسم الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء
متباينة الوضع وان كان منقسما بالقوة وانه محال ايضا لما سياتي ومع ذلك فالمطلوب حاصل
لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم ففي المعقولات
ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس لا
ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم او قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة
الوضع ينتج ان النفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية وهو المطلوب لكن الشيخ جعل اللازم
اشتمال المعقولات على اجزاء غير متناهية بالفعل فقيد الفعل لاخراج المنقسم بالقوة
وانه سنبينه وانما قيد الجسمانية بالقوة لانه ليس كل جسماني ينقسم الى اجزاء فلا يتمشى
الدلالة بجميع الجسمانيات لكن الظاهر ان النفس ليست بجسمانية فانا نعلم بالضرورة
قيامها بالذات وقوله ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات كما ان لان
النفس تحكم ببعض المعقولات على بعض والحاكم بين الاشياء لا بد ان يتعقلها لكن
هذه المقدمة لا حاجة اليها اصلا اما اولا فلان الكلام في معقولات النفس واما
ثانيا فلانه يكفي في الاستدلال التعرض لواحد من المعقولات واعلم ان الشيخ اطلق
قوله بعض المعقولات غير منقسم ولم يرد به انه غير منقسم الى الجزئيات لانه لم يثبت
عدم الانقسام الى الاجزاء ولا الاجزاء العقلية اذ لا يلزم من عدم انقسام الحال
الى الاجزاء العقلية عدم انقسام المحل اليها ولا من عدم انقسام المحل الى الاجزاء
العقلية تجرده فتبين ان المراد عدم الانقسام الى الاجزاء الوضعية كما هو ناظر
لهذا المستنتج انه لا ينقسم فيما ينقسم بالوضع ولو قيل المراد الاستدلال بعدم انقسام
الصورة العقلية الى الاجزاء مطلقا فانه يلزم من عدم انقسام الحال مطلقا عدم
انقسام المحل قلنا اللازم ليس عدم انقسام المحل مطلقا فانه لا يلزم من انقسام المحل
الى اجزاء مطلقا انقسام الحال بل اللازم عدم انقسام المحل الى اجزاء متباينة الو

ضع

يوجب انقسام الحال الى اجزاء متباينة الوضع نفى الاستدلال بعدم الانقسام مطلقا
زيادة تستدركه   واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل اورد الشيخ بعد هذا
سؤالين فحملهما الشارح على احتمالين فى الاستدلال وذلك انه اراد ان يبين ان
المعقول لا يجوز ان ينقسم لان ما ليس بمنقسم بالفعل لا يجوز ان ينقسم الى مختلفات وذلك
ظاهر فهو لا ينقسم الا الى المتشابهات اما انقسام الشخص الى اجزاء او انقسام الجنس
الى الانواع فهذان احتمالان واقول الاحتمال الثانى فى غيرات لما تبين ان المراد قسمة
الكل الى الاجزاء فكيف يحمل قسمة الكلى الى الجزئيات على ان الانقسام فى الانقسام
الى انواع مختلفة فلا يدخل تحت الانقسام الى المتشابهات لا يقال المراد انقسام
الجنس الى حصص الانواع وهى متشابهة فى الطبيعة الجنسية لانا نقول هذا الانقسام
جعله الشيخ فى مقابلة انقسام النوع الى الاصناف وانقسام الجنس الى الحصص انقسام
النوع الى الاصناف فلا يكون مقابلا لها والاولى ان يحمل السؤال الاول على ابطال
الاحتمال الاول والسؤال الثانى على ايراد شبهة على الدليل بما اشتبه على السائل
ما اورده المعلل من اطلاق الانقسام وترتيب الكلام على محاذاة متن الكتاب
ان يقال لو لم يكن بعض المعقولات غير منقسم لكان جميع المعقولات منقسما الى اجزاء
غير متناهية بالفعل وانه ح والازم احاطة العقل بما لا يتناهى ومع ذلك فهو مشتمل
على المط وكان سائلا يقول لا نم الملازمة ولم لا يجوز ان يكون المعقول منقسما بالقوة
ويكون حالا فى المنقسم بالقوة كالجسم وبعد الجواب يعارض بانقسام الصور المعقولة
فيجيب بانه غير الانقسام الذى نحن بصدده وسيأتى لمزيد تقرير
تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره ان المعقول الواحد اذا انقسم بقسمين فلا بد اما
ان يكون حصول العقل فى القسمين فى العقل مغاير الحصول ذلك المعقول فى العقل ضرورة
المغايرة بين الشرط والمشروط فلا بد ان يكون فى المعقول امر زائد على القسمين اذ
لو لم يكن فيه زائد عليهما لكان حصولهما نفس حصوله فذلك الزائد ليس هو جزء آخر لانا
فرضنا انقسام المعقول الى قسمين فقط بل عارضا من مقدار او عدد وح لو لم يكن
ذلك المعقول متعلق الماهية به مقتضيا له فيكون مخالفا للقسمين لان مقتضى الطبيعة الواحدة
لا يختلف وقد فرضنا هما متشابهين ومتشابهين له هف والثانى ايضا بط والا لكان

الصورة

الصورة المعقولة متساوية بالعوارض الغريبة من امكان القسمة ومقدار يقبل القسمة ويلزم
من امكان القسمة امكان الجمع والتفريق الجمع قبل الانقسام والتفريق بعده ومن
ومن عروض المقدار عروض الزيادة والنقصان لان فى اقل من ذلك المقدار لما كان
اجزاء العقلية لما كانت متشابهة ومشابهة لها فى تمام الماهية وكل من الاقسام حاصل
فى العقل كالكل فحصول الماهية يتحقق بحصول واحد من تلك الاقسام ولا معنى لتعقل الشئ
الا حصول ماهيته فى العقل فيكون فى الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر فى المعقولية
فقد عرض للصورة العقلية زيادة ونقصان فيكون الصورة العقلية ملابسة
لعوارض مادية وقد ثبت تجردها عنها هف وقول الشارح فى القسمة الاول
وح لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا ايضا كالاصل غير لازم لجواز ان
يكون حصول القسمين شرطا فى معقولية ذلك المعقول المنقسم وكذلك يجوز ان لا
يكون حصول القسمين شرطا ولا يكون كل واحد بانفراده معقولا والحق ان يحذف
ذلك اذ ليس له فى الاستدلال مدخل ولانه فى متن الكتاب اثر ثم فى هذا الدليل
نظر من وجهين احدهما ان القسم الاول مستدرك لانه يكفى ان يقال لو كانت الصورة
منقسمة بالقوة لم تكن مجردة عن اللواحق المادية هف فلا دخل لابطال القسم الاول
فى ذلك اصلا الثانى انه ان اريد بقوله يلزم ان يكون الصور المعقولة معروضة
لهذه العوارض بالذات فلا نم بل الصورة العقلية لما كانت قائمة بالنفس
التى فى جسم مادى يعرض لها هذه العوارض كما يعرض للحال المقدار الذى هو للمحل
والانقسام العارض له وان اريد انه يلزم ان يكون معروضة لها بواسطة عروضها
لمحلها فمسلم ولكن لا نم ان الصورة المعقولة مجردة عن مثل هذه العوارض بل
الذى ثبت انها مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها واما انها
يكون مجردة عن جميع العوارض المادية فلا [illegible] الفرق بينهما حاصله ان الصور
الحسية والخيالية تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس وتميز بينها فلا يرتسم
الا فيما هو كذلك وهذا بازاء ما قيل الصورة العقلية لا تنقسم الى اجزاء متباينة الوضع
فيكون محلها كذلك فقد ظهر الفرق بينهما ظهورا بينا واعلم ان الوضع هنا بمعنى المقولة
لا بمعنى الاشارة الحسية فانه لو كان بمعنى الاشارة لم يحتج الى اعتبار الانقسام الى

الاجزاء بل يكفي ان يقال الصورة العقلية ليست بذات وضع فلا يقوم بذي وضع
وايضا لا يصدق ان الصورة الخيالية ذات وضع لان من الصور الخيالية ما هو معدوم
ويستحيل الاشارة الحسية الى المعدومات فتعين ان يكون المراد بالوضع ما هو المتناول
واعتباره بين الاشياء المتعددة التي هي الاجزاء دال على ذلك قوله واعترض
ان ضل الشارح هذان اعتراضان على دليل تجرد النفس احدهما ان قولكم لا يجوز ان
يكون الصورة العقلية معروضة بعوارض غريبة بط لان الصورة العقلية صورة
شخصية حالة في نفس شخصية فتشخصها وحلولها فيها وعرضيتها ومقارنتها لسائر
الاعراض الحالة في النفس اعراض غريبة عن ماهيتها فلو استحال حصول الصورة العقلية
في الجسم لاستحالة اتصافها بالعوارض الغريبة لاستحال حصولها في النفس المجردة ايضا
وجوابه ان المراد بالعوارض الغريبة ثمه العوارض المادية وهذه العوارض ليست مادية
الثاني انه لو ثبت تجرد الصور العقلية عن اللواحق لكفى في بيان تجرد النفس لان
كل حال في المتحيز ذو وضع والاشارة بحسب محله الى آخر ما ذكره ولم يحتج الى بيان
ان الصورة العقلية بل ينقسم بانقسام محلها اولا وان ذلك الانقسام كيف يكون
وجوابه ان هذه حجة اخرى اوردها الشيخ على وجه اقرب باخذ الانتاج من قياس
واحد والامام استنتج من قياسين واعلم ان من الظاهر البين ان المراد بالوضع
ههنا قبول الاشارة الحسية على ما صرح الامام به وايضا مما تحقق اختلاف المحققين
لكن يمكن نقض هذه الحجة بان الصورة الخيالية ليست ذات وضع لانها قد تكون
معدومة فيجب ان لا تحل في جسم واقول ايضا ان عينا اذا حلت في عين فان كانت
احديهما منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع كانت مشارا اليها اشارة حسية كانت
الاخرى كذلك على التفصيل الذي مر واما الصورة وهي غير اصلية في الوجود اذا
وجدت في النفس وهي عين فهل يستدعي انقسام احديهما او وضعها انقسام الاخرى
او وضعها وهل النسبة التي بينها وبين النفس هي الحلول فيه موضع نظر دقيق مع انها
يعلم انها ليست حلول الصورة في المادة ولا حلول العرض في الجسم فان الصور و
الاعراض متمانعة اذ الصورة المائية لا تجامع الصورة الهوائية والسواد لا
يجامع البياض وصورها في العقل يجتمع بعضها مع بعض وايضا الصورة المادية

العظيمة

العظيمة لا تحل في المادة الصغيرة واما الصورة النفسانية فقبول النفس منها للعظيمة
كقبولها للصغيرة وايضا الكيفية الضعيفة تمحي عند حدوث الكيفية القوية بخلاف
الصورة النفسانية القوية لا تزيل الضعيفة وايضا الصورة العقلية اذا
زالت لا يحتاج في استرجاعها الى تجشم وكسب جديد بخلاف الصورة المادية
اذا زالت يحتاج اعادتها الى مثل سبب الاول قوله واما اعتراض
المستفاد هذان اعتراضان على دليل جسمية القوة الحسية والخيالية الاول
ان قولكم المجرد لا يجوز ان ينطبع فيه الاشياء المتباينة الوضع المنقوض بالهيولى
التي ليس لها في ذاتها حجم وينطبع فيها الجسمية والمقدار والوضع قوله
بل بغيرها كالخيال الوهمية انما يدرك معنى المحسوس كصداقة هذا الشخص من حيث
هي كذلك ولا شك ان ادراك معنى المحسوس يتوقف على ادراك معنى المحسوس ومدرك
الصورة المحسوسة لا بد ان يكون جسمانيا قوله هو الاحتمال الثاني اقول هذه
معارضة في المقدمة القائلة بعض المعقولات غير منقسم وهي ان كل صورة
عقلية تنقسم باضافة زوائد معنوية اليها الى الانواع ان كانت طبيعة جنسية
او الى الاصناف ان كانت طبيعة نوعية وحاصل الجواب ان هذه القسمة
قسمة الكلي الى الجزئيات ومعنا هو قسمة الكل الى الاجزاء فاين هذا من ذاك
في ايراد السؤال والجواب تنبيه على الفرق بين القسمين والشارح ذكر ان قسمة
الكلي الى الجزئيات ثلثة اقسام لان الزاوية المعنوية التي يضاف الى الكلي
اما مقومات للجزئيات اولا وغير المقومات اما كليات او جزئيات وانما
لم يذكر الشيخ القسم الثالث وهو قسمة النوع الى الاشخاص لان الحاصل فليس
بمعقول بل محسوس وفيه نظر لان الكلام ليس في الجزئيات بل في الكلي المنقسم
اليها ولا يلزم من كون الجزئيات محسوسة ان لا يتعرض لكليها مع انه معقول
بل الوجه في ذلك ان كل كلي لا بد من انقسامه باحد الوجهين اما انقسام الجنس الى
الانواع او انقسام النوع الى الاصناف واما انه ينقسم بانقسام آخر فلا يتعين
في ذلك ولا حاجة الى التعرض له في اثبات تلك الكلية واما قوله ولو كان
المعنى العقلي الواحد البسيط الذي اسند للمادة على تجديد محله فكان جواب السؤال

ح

وهو ان يقال سبب ان الكلام في القسمة المعقول الى الاجزاء لكن لم لا يجوز ان
المعقول الى الاجزاء المختلفة كالجنس والفصل فاجاب بانا نفرض الكلام في الجزء
البسيط حتى لا يتطرق شبهة واعلم ان الاولى حذف هذا الكلام لما بين
ان المراد عدم انقسام المعقول الى الاجزاء المتباينة الوضع اما تقرر من كلام
الشيخ وشارحيه تصريحا وتلويحا وانقسام المعقول الى مثل هذه الاجزاء لا ينافي ذلك
استدراك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة الى الفعل لقائل
ان يقول هذا السؤال لا يضر بالدليل لان المدعى ان كان عاقل معقول فلا يخلو اما ان
يكون تعقل المعقول بالفعل والا فان لم يكن بالفعل بل بالقوة ثم الدليل سالما عن
النقض وان كان تعقل تعقلها بالفعل وهو يستلزم تعقلها فيكون عاقلة معقوله
سوالمط لكن كلام الامام في صدق كلية الصغرى فاجاب الشارح بان تعقل تعقلها
بالنظر الى نفس التعقل بالقوة وكونه بالنظر الى نفس المتعقل لا ينافي ذلك كما ان الهيولى
بالنظر الى ذاتها موجودة بالقوة وبحسب اقتران الصورة موجودة بالفعل
قوله شرط سيذكره وهو قيامه بالذات ولا شك انه يتضمن الوجود الخارجي
ضرورة ان الموجود في العقل لا يكون قائما بالذات بل بالعقل فالمط ان كل معقول
اذا كان موجودا في الخارج قائما بالذات امكن ان يكون عاقلا لان كل معقول
بالنظر الى ماهيته يمكن ان يقارن معقولا آخر اما اولا فلانه ربما ان يكون يعقل مع
غيره واما ثانيا فلان معقوليته مع كونه مقارنا للعاقل وقد ثبت ان كل عاقل معقول
فيكون مقارنا لمعقول آخر فلو قيل لا نم ان كون الشيء معقولا هو كونه مقارنا للعاقل
لجواز ان يكون المعقول نفس العاقل وح لا يكون مقارنا له فنقول المعقول ههنا المعقول
المغاير للعاقل فان المدعى ان كل معقول عاقل لان المعقول اما ان يكون عين العاقل
او غيره فان كان عين العاقل فذاك وان كان غيره فمن شان ماهيته ان يقارن
معقولا آخر فان كان ذلك المعلول موجودا في الخارج قائما بذاته فاما ان يكون
ماديا او لا يكون فان كان ماديا كالجسم استحال ان يقارنه معقول لما ثبت ان المادة
مانعة من التعقل فلما لم يمكن ان يكون معقولا لم يمكن ان يكون عاقلا لانه لا يمكن
ان يكون عاقلا الا ان يكون معقولا فان كان مجردا فلا مانع من ان يقارنه معقول

آخر والمعقول الآخر صورة عقلية فمقارنته للمعقول الآخر مقارنته للصورة العقلية
ولا معنى للتعقل الا هذا فقد امكن ان يكون عاقلا ثم في قوله وقوله او شيء آخر
ان كان يحمل على الصورة المعقولة نظر لان قولهم اللهم الا ان يكون ذا مميزة
في الوجود واستغناء عن القائم بذاته والصورة المعقولة ليست قائمة بذاته
والحق ان لا يحمل على الشيء اصلا بل مراد الشيخ ان المعقول لو كان مما يقوم بذاته
امكن مقارنته للمعقول الا عند وجود المانع كالمادة او شيء آخر لو فرض لا انه كل
الشيء موجود في الواقع ولهذا اورد سؤال الا يجب المانع في وهم وتنبيه وكذا في قوله
اي ان كانت حقيقته مسلمة لذاته لانه لو كان المراد بهذا الكلام شرط القيام بالذات
ولا فائدة فيه بل الظاهر من كلام الشيخ ان يقال وان كانت حقيقته مسلمة من المادة
او من المانع فانه قال لما ثبت ان كل معقول فمن شانه ان يقارن معقولا آخر
فان ذلك المعقول قائما بذاته مجردا عن المادة مسلما عن المانع امكن ان يقارن
الصورة العقلية فيمكن ان يكون عاقلا وقوله وتقدير الكلام في ضمن ما يلزم
ذلك المقدر ما يلزم جوابا عن استدراك الامام لان عقله لذاته ليس جزءا من
عقله لغيره فانه يستلزم عقله انه متعقل له وهو يتضمن عقله لذاته لان تصور الموضوع
جزء من التصديق او كالجزء منه فاذا كان المراد في ضمن ما يلزم ذلك اندفع الاستدراك
وهذا انما ينتظم لو قال وفي ضمن ذلك عقله لذاته لكنه قال امكان عقله لذاته وامكان
تصور الموضوع ليس جزءا لامكان التصديق نعم الاستدراك مستدرك لانا لا نم ان ما
يكون جزءا من الشيء لا يكون في ضمنه فانه يقال فهمت ما في كتابك وما في ضمن الكتاب
ليس جزءا منه بل المراد من قوله في ضمن ذلك انه يلزمه ولا حاجة الى تقدير وههنا بحث
آخر وهو ان هذا الكلام يستدرك على توجيه الشارح من الظاهر انه ليس دخل في الدلالة
على ان كل معقول عاقل واما على توجيه الامام فمنتظم لان المراد اذا كان كل مجرد عاقلا
لذاته وثبت ان كل مجرد يمكن ان يقارنه معقول آخر لم يحصل منه الا ان المجرد يمكن
ان يكون عاقلا للغير فلا يتم التقريب الا بان يقال وفي ضمن عقل الغير عقل الذات
لما مر من المقدمة الاولى فيترتب الكلام هكذا كل مجرد عاقل لغيره وكل عاقل
لغيره عاقل لذاته فكل مجرد عاقل لذاته اللهم الا ان يقال هذا دعوى ان احدهما ان

كل معقول عاقل لغيره والثانية ان كل معقول عاقل لذاته فبعد اثبات الدعوى الاولى
من الثانية بقوله وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وح يندفع الاستدراك لكن
هذا توجيه ثالث قال الشارح الفاضل المقصود من هذا الفصل بيان
كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا اي عاقلا لذاته حتى يطابقه الدليل وحتى يثبت
ان كل مجرد يكون عقلا وعاقلا ومعقولا كما عنون الفصل به واما بيان صدق المقدم
فلان كل مجرد فانه يمكن ان يكون معقولا وحده وكل ما امكن ان يكون معقولا وحده
امكن ان يكون معقولا مع غيره وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن ماهيته
ماهية غيره بناء على ان تعقل الشيء هو حصول ماهيته في العقل وامكان مقارنة المجرد
المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصول المجرد في العقل فان حصول المجرد في العقل
نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه لزم تأخر الامكان عن الوجود وانه
مح واذا لم يتوقف فالمجرد يمكن ان يقارن المعقول سواء وجد في الخارج او في العقل
لكن مقارنة المجرد في الخارج للمعقول ليس الا التعقل فامكن ان يكون المجرد عاقلا
وهو المط واما تقرير الاسولة فان قال لا نم ان كل مجرد معقول بالامكان ولا
دليل عليه ولئن سلمنا فلا نم ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع غيره
سلمنا لكن لا نم ان تعقل المجرد مع الآخر يستلزم اقترانهما بل لا يستلزم الا اقتران
صورتيهما ولا يلزم من صحة اقتران الصورتين صحة مقارنة احدهما للآخر حتى
يلزم التعقل وانما يلزم ذلك لو كان صورة المعقول مساوية له في الماهية سلمنا لكن
لا نم ان امكان مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر لا يتوقف على حصوله في العقل
قوله لان حصوله في العقل هو المقارنة قلنا مقارنة المجرد المعقول لمعقول آخر مقارنة
احد الحالين للآخر وحصول المجرد في العقل مقارنة الحال للمحل ولا يلزم من توقف
امكان مقارنة الاولى على وجود المقارنة الثانية تأخر امكان الشيء عن وجوده
بل تأخر امكان نوع عن وجود نوع آخر ولئن سلمنا ذلك فغاية ما في الباب
ان المجرد يمكن ان يقارن معقولا مقارنة احد الحالين للآخر لامكان عقله
مع الغير ومقارنة الحال للمحل لانه معقول ومعقولية مقارنة الحال للمحل لكن لا يلزم
منه امكان مقارنة المجرد للمعقول مقارنة المحل للحال التي هي التعقل ولئن سلمنا لكن لا نسلم

هذه الانواع فانه يلزم من صحة المقارنة بالمعنيين الاولين صحة مقارنة المجرد للمعقول
بمعنى انه يمكن ان يكون محلا له لكن هذا الامكان انما يكون حيث المجرد في العقل واما
اذا كان المجرد موجودا في الخارج ممنوع ولئن سلمنا فلم لا يجوز ان يكون في
الخارج لازم مانع عن ذلك اجاب عن السؤال الاول بان تلك المقدمة مذكورة
فيما تقدم من قوله فاما ما هو بريء من الشوائب المادية الخ فالاعتراض ههنا غير
مناسب وهذا الحكم لانه لم يتبين فيما تقدم برهان فهو في حيز المنع بل لا ورود ولهذا
المنع على توجيه الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن
السؤال الثالث لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تميز ذلك الشيء
وهذا الحكم لانه لم يتبين فيما تقدم برهان فهو في حيز المنع بل لا ورود ولهذا المنع على توجيه
الشارح فانه لا يحتاج الى استعمال تلك المقدمة في بيانه ولم يجب عن السؤال الثالث
لانه عرف فيما سبق من انا اذا ادركنا شيئا فلا شك في تميز ذلك الشيء عند العقل
وهذا التميز هو الذي يسميه صورة فلو لم يكن مساوية للشيء في الماهية لم يكن المدرك
ذلك الشيء بل امرا آخر والعلم بهذا ضروري واجاب عن السؤال الخامس بان الاستدلال
بمطلق المقارنة فان الشيخ لما ادعى صحة مقارنة معقول لمعقول آخر استدل عليه
بوجهين احدهما انه قد يعقل مع الغير وهو مقارنة الحالين والثاني مقارنة العاقل
وهي مقارنة الحال للمحل فاستدل بصحة احد النوعين على صحة مقارنة المطلقة وذلك
كاف في تقرير الحجة لانه لما ثبت مطلق المقارنة بين المجرد والمعقول فاذا كان
المجرد موجودا في الخارج فلا شك انه يكون قائما بالذات فامكان مقارنته للمعقول
لا يكون مقارنة احد الحالين للآخر ولا مقارنة الحال للمحل لقيامه بالذات فلا يكون
امكان مقارنته للمعقول الا امكان مقارنة المحل للحال وهو التعقل فيمكن ان يكون
عاقلا وهو المط ولم يجب عن السؤال الرابع لان الشيخ لم يستدل على عدم توقف
صحة المقارنة على الحصول العقلي بما استدل عليه بل هو دليل من عند نفسه واعترض
على ما اخترعه على انه لو بين صحة مقارنة المجرد للمعقول بالوجه الثاني وهو المعقولية المجردة
التي هي مقارنته للعاقل سقط هذا السؤال راسا لان صحة هذه المقارنة لو توقفت
على حصول المجرد في الجوهر العاقل وهو عين هذه المقارنة لتأخر صحة الشيء عن وجوده

وسوح وهذه الملازمة لا اعتبار عليها وعندي ان السؤال الخامس لا يرد ايضا
على ما قرره الامام لانه ما الزم صحة النوع الثالث من صحة احد النوعين الاولين
بل يلزم صحة التعقل من صحة مقارنة المجرد في الخارج للمعقول فانه قال لما يوقف
صحة المقارنة على الوجود العقلي امكن المقارنة في الوجود العقلي والخارجي معا فاذا
وجد المجرد في الخارج امكن مقارنته للمعقول ولا شك ان مقارنة المجرد الموجود
في الخارج للمعقول ليست الا التعقل وقد امكن عقله فذلك منع على مقدمة لم يورد
المعلل نعم هذا الكلام لا يكاد يتم لانه لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة على الوجود
العقلي صحتها بدون لجواز ان لا يتوقف عليه ولا ينفك عنه فكيف لا يكون كذلك
وصحة مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل اذا لم يتوقف على الوجود العقلي يستحيل
ثبوتها والمجرد موجود في الخارج ضرورة استحالة حلول المجرد الخارج واما السؤال
السادس فهو ايضا غير وارد على الترتيب الذي ذكره لانه قد سلم ان صحة المقارنة
لا يتوقف على صحة الوجود العقلي وانها ثابتة في الوجودين فعند وجود المجرد
في الخارج يلزم صحة المقارنة فكيف يمنع هذا بعد التنزل الا انه لما كان واردا
على ما ذكره الشيخ تعرض لجوابه وحاصله ان امكان مقارنة المعقول للمجرد بالنظر
الى ماهيته فاذا وجدت في الخارج امكنت المقارنة لا محالة وهذا الجواب على
الشيخ حيث قال فمن شان ماهيته ولبعد ما ذكره الشيخ ويورد ما يتوجه من هذه
السؤالات عليه تلخيصا للكلام وتحقيقا للمرام فنقول كل معقول يمكن ان يقارن
معقولا آخر بالوجهين فاذا وجد في الخارج قائما بذاته مجردا عن المادة امكن
ان يقارنه المعقول فيمكن ان يكون عاقلا فللسائل ان يقول ان اراد بالامكان
مقارنة المعقول للمعقول ان اردتم امكان مقارنة الحال للحال او امكان مقارنة
الحال للمحل فسلم ان المعقول يمكن ان يقارن معقولا آخر باحد هذين المعنيين لكن
لا واحد منهما يستدعي التعقل وهو ظ وان اردتم مقارنة المحل للحال وهو ممنوع والوجهان
لا يدلان الا على امكان المقارنة بالمعنيين الاولين وذلك لا يستلزم امكان
المقارنة بالمعنى الثالث ولئن سلمنا فلا نم امكانها والمعقول موجود في الخارج
بل انما يكون المقارنة ممكنة حيث المعقول في العقل سلمناه لكن لم لا يجوز ان تحقق المقا

الخارجية

خارجية اصلا لتحقق المانع فاجاب عن السؤال الاول فان الاستدلال للمقارنة وعن الثاني
بان امكان المقارنة من حيث الماهية وعن الثالث بما يجي واما السؤالات الاخر
فظاهر عدم ورودها على هذا التوجيه واما توجيه الامام فمخالف لمتن الكتاب والله اعلم
قال ولعلك تقول ان الصورة المادية لا يستراب بان هذا السؤال في
الصور الغير المادية اظهر فانها اذا كانت في الخارج كانت عاقلة وماهياتها العقلية
هي ماهياتها الخارجية فلم لا يكون عاقلة واما الصور المادية فاذا كانت موجودة
في الخارج فالمادة يمنع عقلها فاذا وجدت في العقل مادة مجردة عن المادة زال
المانع فلم لا يصير عاقلة فاحتاج تقرير السؤال فيها على بيان مانع من التعقل وزواله
فيكون اشكل فايرادها ارشادا الى التنبيه للاسهل والجواب الواضح ان الصور العقلية
سواء كانت مادية او لا غير اصلية في الوجود والعاقل لا بد ان يكون متاصلا
في نفسه ولما ذكر في الجواب ان احدى الصورتين ليست بقبول الاخرى اولى من
الاخرى بقبول الاولى اعترض الامام بان الصور العقلية مختلفة في الحقيقة اما اولا
فلامتناع اجتماع الامور متماثلة في محل واحد واما ثانيا فلانها صور الماهيات
المختلفة وهي مطابقة لها وح لم يمتنع ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية
الا يرى ان الحركة لما كانت مخالفة للبطوء في الماهية لا جرم كانت محلية الحركة
للبطوء اولى من العكس فكذا ههنا هذا عبارة الامام وهي توهم انه ظن ان اختلاف
الشيئين في الماهية يقتضي محلية احد وحالية الآخر فقال الشارح المقدمة الصادقة
ان كل حال ومحل فهما مختلفان لا ان كل مختلفين حال ومحل والا لزم ان يكون الحركة
محلا للسواد والبطوء محلا للحركة بل المخالف انما يكون حالا اذا كان مبيه وصفة
لمخالفه الآخر فكان سائلا يقول فلم لا يجوز ان يكون بعض الصور العقلية عاقلة
فاجاب بانه لا يجوز ذلك لوجهين احدهما ان الصورتين متساويتين في النسبة
الى المحل الذي هو الجوهر العاقل لان كل واحدة منهما متميزة فيه فلو كانت احدهما
مبيه للاخرى لكان احدهما حالة في الحال وفي المحل والاخرى حالة بالذات فيه
فاختلف نسبتاهما والثاني ان كل واحدة منهما يجوز ان ينفك عن الاخرى بحسب
ماهية ومعقولية فلا يكون احدهما مبيه في الاخرى وفيه نظر لان اللازم البين للشي

لا يمكن تعقل الملزوم بدون تعقله فالكلية غير صادقة واعلم ان سؤال الامام
الامتناع وهو انا لا نم ان بعض الصور ليس اولى بالمحلية وانما يكون كذلك لو كان
متماثلة وليس كذلك بل هي مختلفة فلم لا يجوز ان تقتضي بعضها المحلية والبعض الآخر
الحالية كما في الحركة والبطوء وكما في الجواب ان المختلفين انما يكون احدهما حالا في
الآخر لو كان سببه وصفة له وذلك في الصورتين المعقولتين محال واما باقي الكلام
فخارج عن التوجيه قوله فاستدل على الجزء المشترك القسم الثالث لجزء ان
مشترك وهو مطلق المقارنة وخاص وهو اضافة المحل الى الحال فاستدل على الجزء
المشترك بالقسمين الاولين ضرورة استلزام تحقق الخاص تحقق العام وعلى الجزء الخاص
بالفرض لان فرض كونه موجودا في الخارج مستقلا بقوامه ومقارنته للمعقول لا يكون
الا مقارنة المحل للحال قوله واعلم انه لم يحكم جواب سؤال وهو ان يقال لم لم
يمتنع ان يكون الصورة العقلية قابلة للاخرى لعدم استقلالها منقوض بالقوى
الحيوانية كالحس المشترك والوهم فانها قابلة للصور والمعاني الجزئية مع عدم استقلالها
اجاب بان مناط الحكم ليس مجرد عدم الاستقلال بل مع عدم اختصاص احدهما
بالقابلية والآخر بالمقبولية والقوى الحيوانية لها اختصاص بالقابلية بالنسبة الى
الصور والمعاني والاظهر في الجواب ان قوى الحيوانية اعيان اصلية في الوجود
وان كانت غير مستقلة بقوامها بخلاف الصور العقلية فظهر الفرق قوله
واعترض ايضا تقريره قال الشيخ الجوهر المستقل اذا قارنه يعني معقول كان له بالامكان
جعله متصورا وهذا يدل على ان التصور والتعقل امر وراء المقارنة والا كان اذا
قارنه المعنى المعقول لا يكون متعقلا له بالامكان بل بالفعل ولا يجعله متصورا له بل
متصورا اوح يسقط اصل الدليل لتوقفه على ان التعقل نفس المقارنة اجاب بان المعنى
المعقول ربما قارن النفس مع غواشي الغريبة ويكون النفس في تلك الحال عقلا هيولانيا
كانه ما انطبع فيها مما خرجت من القوة الى الفعل واذا حصل اعداد للنفس لتجرده
عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس ويصير عقلا بالملكة فيكون النفس في الحالة
الاولى قارنها المعنى المعقول مع الغواشي ولها بالامكان الخاص تجرده عن
الغواشي وجعله متصورا حتى ينطبع فيها فههنا المقارنة مع الغواشي تعقل بالامكان

الخاص وفي ساير الصور المقارنة المجردة عن الغواشي تعقل بالوجوب فذكر الشيخ الامكان
العام ليعمهما والمقارنة في قوله اذا قارنه معنى معقول هي المقارنة والغواشي و
التصور هو المقارنة المجردة عن الغواشي فاللازم مغايرة المقارنة مع الغواشي
للمقارنة المجردة عن الغواشي لا مغايرة التعقل للمقارنة وفيه نظر لان المعنى المعقول ان
لم ينطبع في النفس لم يقارنه لان المقارنة ههنا هي مقارنة الحال للمحل والصورة غير حالة
في النفس وان قارنه لم يكن مع الغواشي الغريبة وكان كلام الشارح ان المحسوس
البديهي اذا ترقى في الاحساس الى التخيل يكون مع الغواشي ومع ذلك يكون
له مقارنة ما الى النفس لحصوله في آلتها ويكون النفس ح عقلا هيولانيا لانه ما
انطبع في النفس بعد ثم لما جرده عن الغواشي الغريبة انطبعت في النفس وصارت
عقلا بالملكة فالمراد بالمقارنة في قول الشيخ اذا قارنه معنى معقول مجرد التعقل
والاتصال لا بطريق الحلول ومعنى المعقول المعنى الذي يعقل بالتجريد وعلى هذا يتم
المغايرة والاوضح في هذا ان يقال المراد ان الجوهر المستقل بقوامه اذا قارنه
معنى معقول هو في العقل امكن له جعله متصورا اي كان من شانه انه اذا وجد في
الخارج يتصوره وهذا الجعل في الحقيقة اعادة لما تقرر من قبل قوله ولعلك
تقول ان هذا الجوهر يمكن توجيه هذا السؤال بوجهين الاول منع تحقق المقارنة
في الخارج بان يقال ان مقارنة المجرد للمعقول الآخر ممكنة في الخارج لكن
لا نم تحققها في الخارج وانما يتحقق لو كان شرط المقارنة موجودا والمانع
عنها مفقودا وهذا ممنوع وهذا هو السؤال الاخير الذي اورده الامام واشار اليه
الشارح الى ان جوابه يجيء من بعد وفي هذا التوجيه نظر اما اولا فلان المدعى امكان
امكان التعقل فقط لانهم ما قالوا الا ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا وعدم التعقل
لا ينافي ذلك واما ثانيا فلان الجواب ح لا يتم لانا نختار ان استعداد المقارنة
لازم للماهية قوله ح يسقط اصل السؤال قلنا لا نم بل هو باق لان الاستعداد لا يكفي
في تحققها بل يجوز ان يتوقف المقارنة على امر آخر وهو عدم المانع او وجود
الشرط الوجه الثاني منع امكان المقارنة في الخارج وقبل تقريره لا بد من تمهيد
مقدمة وهي ان الموجود في العقل غير موجود في الخارج قايم بالذات فلو كان

عين الصورة العقلية لكان القائم بالذات عين القائم بالغير وهو مح وايضا اذا
عقل الشي عاقلان او اكثر فلو كان الموجود في العقول عين الحقيقة الخارجية لكان
الامر الواحد بعينه موجودا في عدة محال وانه محال واذ قد ثبت ان الصورة العقلية
غير الحقيقة الخارجية وثبت انها مساوية لها في الماهية والا لم يكن المدرك ما هو في
الخارج بل هو آخر فهما شخصان من الماهية النوعية فان قلت فالحقيقة الخارجية
اي الجزئية الحقيقية اذا وجدت عند العقل كان لها تشخصان بل اذا وجدت
عند العقول كان لها اشخاص وما له اشخاص لا بد ان يكون كليا فالجزئي الحقيقي كلي هف
فنقول هذا يجب تعدد الوجود والكلية انما هي بحسب تعدد الماهية اذا تحقق هذا
التصوير فنقول سلمنا ان المجرد يمكن مقارنته وهو المعقول موجود في العقل لكن لم لا
انه يمكن مقارنته للمعقول بالنظر الى ماهيته النوعية لكن الممكن بالنظر الى ماهية النوعية
لا يجب ان يكون ممكنا بالنسبة الى جميع الاشخاص فان وجود اللحية ممكن للماهية الانسانية
غير ممكن لسائر اشخاصها فلا يلزم من امكان المقارنة للماهية امكان المقارنة للماهية
الموجودة في الخارج بل يجوز ان يمكن المقارنة للصورة العقلية التي هي شخص من
اشخاص الماهية ولا يمكن للشخص الموجود في الخارج اما لعدم شرط او وجود مانع
وفي قول الشيخ بحسب ماهيته النوعية اشارة لطيفة الى ان الصورة المعقولة و
الموجودة شخصان للماهية فان الحقيقة الخارجية لما كان تمام الماهية الموجودة
في الخارج وتمام ماهية الصورة العقلية كانت كالنوع لهما فهي بالقياس اليهما
منسوبة الى النوع لا نوع بالحقيقة ثم لما جاز ان يذكر في سند هذا المنع كل واحد
من احتمالي عدم الشرط ووجود المانع واقتصر الشيخ على احد الاحتمالين وهو المانع
يعرض الشارح لبيان كمية الاقتصار وذلك ان الماهية اذا قامت بذاتها في
الخارج يصير ملحوقة بلواحق غريبة مشخصة وغير مشخصة ينفصل بها عن الماهية
المرتسمة في العقل فجاز ان يكون بعضها مانعا من المقارنة واما الماهية في العقل فهي
مجردة عن سائر اللواحق الغريبة فلا يوجد لها شي يكون شرطا للمقارنة وكان سائلا
يقول هب ان الماهية المعقولة مجردة عن اللواحق الخارجية لكنها مغشاة بالعوارض
الذهنية فلم لا يجوز ان يكون شيئا منها شرطا لامكان المقارنة فاجاب بان الماهية

العقلية

العقلية اعتباران احدهما من حيث انها صورة عقلية منطبعة في العقل فيكون ملحوقة
بالعوارض الغريبة الذهنية وقد سبق ان كليهما بالاعتبار الاول دون الثاني و
النظر ههنا ليس الا في الاعتبار الاول وهي الماهية التي اذا وجدت في الخارج
قامت بذاتها وهي بهذا الاعتبار غير مقترنة بالعوارض الغريبة وبالشروط فلا يكون
امكان مقارنتها لاجل شرط فلهذا اختص كلام الشيخ بالمانع فان قلت عدم اعتبار
الشي لا يستلزم عدمه فالعوارض الذهنية وان كانت غير معتبرة في النظر
الا انه لم لا يجوز ان يكون شي منها شرطا للمقارنة فنقول امكان المقارنة انما هو
بالنظر الى الماهية مع قطع النظر عن سائر العوارض الذهنية فلا يكون لشي منها
دخل في عروض الامكان ومجال المنع باق تقرير الجواب ان استعداد
المقارنة اما لازم في الحالين او لا حصول له الا عند الارتسام في العقل وح اما
ان يكون مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان فتعين ان يكون
حصول الاستعداد قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس الماهية لكونها معقولة
والماهية المعقولة مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فلا يكون هناك شي غير الماهية
يفيد الاستعداد فسقط الشك هذا توجيه الشارح وفيه نظر من وجوه احدها ما مر من
ان الماهية المعقولة غير مجردة عن اللواحق مطلقا وان كانت مجردة عن اللواحق
الخارجية ولو سلم هذا لكفى في الاستدلال فيقال استعداد الماهية اما لذات الماهية
او لغيرها والثاني بط فتعين الاول فيكون الاستعداد لازما والشك ساقط الثاني
ان المفهوم من كلامه ان القسم الثالث وهو ما يكون استعداد المقارنة قبلها بط
وليس كذلك لان التقدير ان الاستعداد ليس الا عند الارتسام فيكون لزوم
الاستعداد على تقدير انحصار الاستعداد في حالة الارتسام وهو خلف لا محالة
فتوجيه الكلام ان يقال الاستعداد اما لازم او غير حاصل الا عند الارتسام والثاني
باطل باقسامه فتعين الاول الثالث ان تقسيم الاول مستدرك لانه يكفي ان يقال
استعداد المقارنة اما مع المقارنة او بعدها او قبلها والاولان باطلان والثالث
هو المط الرابع انه سيصرح بان الارتسام مقارنة معتبرة في هذا البحث لانها
مقارنة الماهية للمعقول وح يكون تقسيم القسم الثاني وهو ما لا يكون الاستعداد حاصلا

الا عند الارتسام الى ثلثة اقسام غير مستقيم لان الاستعداد ح لا يكون الا مع المقارنة
فكيف ينقسم الى ما قبلها وما بعدها بل يمكن ان يقال الاستعداد انما لازم في الوجود
او غير حاصل الا عند الارتسام وهو باطل لان الارتسام مقارنة فيكون استعداد
الشيء معه وانه ح ثم انه اراد تطبيق المتن على ما شرحه فقال وقوله وان كان انما
يكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة
وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب اشارة الى القسم الاول
من الثلثة والفاء في قوله فيكون عطف على قوله يكتسبه وانما كان هذا اشارة الى
القسم الاول لان معناه ان حصول الاستعداد مع الاكتساب وهو ملزوم لحصول
الاستعداد مع المقارنة لانه لما كان حصول الاستعداد مع اكتساب الاستعداد
واكتساب الاستعداد انما هو حالة الارتسام على ما هو المفروض فيكون حصول الاستعداد
مع الارتسام والارتسام هو المقارنة فيكون حصول الاستعداد مع المقارنة فلما
كان لازما لحصول الاستعداد مع الاكتساب عبر عنه اقامة للملزوم مقام اللازم
واما قوله قبل هذا او الارتسام في العقل وان لم يكن بانفراده الى قوله مقارنة الما
معقول فلا حاجة اليه ثم لانه ادعى الا ان قول الشيخ وان كان انما يكتسبه عند
العقل اشارة الى القسم الثاني كما ذكرنا وكان الواجب تاخيره الى ههنا وكان
في بيان المعنى عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة اشارة الى هذا التوجيه
والا لم يكن في وصف الارتسام بالمقارنة فايدة في بيان المعنى ويمكن ان يقال المراد
ان حصول الاستعداد مع اكتساب المقارنة كما فسره الامام فان اكتساب الاستعداد
لما كان آيلا الى اكتساب المقارنة عبر به عنه لكنا لو وجهنا كذلك لضاع التوانان
والفاء في قوله فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب للعطف كما وجه
في قوله فالانسب في توجيه الواو لا الفاء فان المعنى ان الماهية لم تكتسب الاستعداد
الا عند الارتسام وكان حصول الاستعداد مع المقارنة فيلزم ح وفي قوله ان
قوله فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا
القسم نظر لان هذه العبارة صريحة في تاخر الاستعداد عن الحصول فكيف يمكن تطبيقه
على كون الاستعداد مع الحصول وقوله فاستعد له يمكن ان يكون بصيغة المجهول فيكون

الشيء ثم يحصل استعداد ويمكن ان يكون بصيغة المعلوم وح يكون هناك ضميران في قوله و
ظاهره انه راجع الى الشيء وفي فاستعد هو عائد الى الماهية بتاويل الشيء حتى حصل الشيء
فاستعد الماهية ولابد ان يقال ان قوله او لم يكن استعداده بشيء وقد كان عطف
على قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد وقت حصول الاكتساب لانه اشارة الى القسم الاول
على زعمه والظاهر انه قال فيكون لم يكن او لم يكن كما فهم الامام وحاصل كلامه في توجيه
الجواب ان هذا الاستعداد اما ان يتوقف على ارتسامها في العقل او لا يتوقف
فان لم يتوقف فهو حاصل في العقل او في الخارج كان الاستعداد لازما لها
وح سقط الشك وان توقف على الارتسام لزم توقف استعداد المقارنة
على وجودها فيلزم احد الامرين تاخر استعداد الشيء عن وجوده وحدوث الشيء
من غير استعداد له وهما محالان فحمل قوله وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في
العقل على توقف الاستعداد على الارتسام وقوله فيكون الاستعداد انما يكون
مع حصول الاكتساب على توقف الاستعداد على حصول المقارنة فسر المعية
بالبعدية وحصول اكتساب الاستعداد باكتساب المقارنة كما بيناه وكلمة او في
قوله او لم يكن بمعنى التساوي والا كان المناسب الواو والواصلة اذ المحال لازم
معا لا احدهما ثم قدر لبيان استلزام توقف استعداد المقارنة على الارتسام توقف
استعداد المقارنة على وجودها احتمالين احدهما ان المراد من المقارنة مقارنة الصورة
المعقولة لصورة اخرى حالة في محلها والاخرى انها مقارنة الصورة لغيرها ثم
قال فان اريد الاول فالملازمة باطلة لانه لا يلزم من توقف صحة الحالين على
حلولهما في المحل توقف صحة مقارنتهما على وجود المقارنة فانه اذا وجدت احدى
الصورتين بدون الاخرى فصحة المقارنة حاصلة ونفس المقارنة غير حاصلة وان
اريد الثاني فالملازمة صحيحة لان الارتسام في العقل مقارنة مخصوصة فلو توقفت
استعداد المقارنة على الارتسام لزم بالضرورة توقف صحة المقارنة على حصولها
لكن غاية هذا ان لا يتوقف هذا النوع من المقارنة وهو حلولها في المحل على الارتسام
ولا يلزم منه صحة ان يقارن غيره مقارنة المحل للحال مع انه هو المط وفي هذا
التوجيه بعد ما نبهنا عليه انظار احدها انه فهم من عدم حصول الاستعداد الا عند

الارتسام توقفه على الارتسام وذلك غير لازم لجواز ان يكون لا يحصل الا
الا عند الارتسام ولا يتوقف عليه بل يكون الارتسام لازما له وكل ملزوم
لا يحصل الا عند حصول اللازم ويجوز ان لا يتوقف عليه بل يتوقف عليه اللازم
وثانيها ان المراد من المقارنة المقارنة المطلقة وقد عرفت ان صحة المقارنة
المطلقة كافية في الاستدلال لكن يمكن ان يقال لو اريد مطلق المقارنة اعم من
ان يكون مقارنة الحالين او مقارنة الحال للمحل فغاية ما في الباب انه لو توقف
صحة المقارنة المطلقة على الارتسام توقف صحة المقارنة على وجود المقارنة
الخاصة لكن لا نم انه ح دائما الخ توقف صحة المقارنة المطلقة على وجودها و
ثالثها انه قدر احتمالين في قول الشيخ وزيفهما وترك المتن غير مفسر وهذا نظر
الشارح وليس بشي لانه فسر كلام الشيخ بالملازمة بين التوقفين ثم اعترض عليه
والاعتراض لا يوجب ترك التفسير ورابعها انه بنى قول الشيخ فيجب ان يكون هذا
الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية ولا دخل في توجيهه اصلا وعلى كلام الشيخ كيف
ما يوجه اسولة الاول انه لما ثبت لزوم امكان المقارنة في الحالين كان حاصل
الاستدلال ان مقارنة المعقول للماهية ممكنة في العقل فيكون ممكنة في الخارج ومقارنة
المعقول في الخارج هي التعقل فيمكن ان يكون عاقلة وح لا يصح اشتراط القيام بالذات
ولا استشراز [illegible] المادي الثاني النقض بساير الماديات سواء كانت قائمة بالذات
او بغيرها فان الماهية المعقولة منها يمكن ان يقارنها معقول آخر فيمكن مقارنتها في الخارج
لاستلزام الامكان في العقل الامكان في الخارج فيمكن ان يكون عاقلة الثالث
النقض بمقارنة الحالين ومقارنة الحال للمحل فانها ممكنة في العقل وهذا الامكان
اما ان يكون لازما او حالة الارتسام الى آخر الدليل لكن يستحيل تحققها في الخارج
لقيام المهية بالذات والغلط انما هو في المقدمة القائلة ما امكن للشي في العقل
امكن له في الخارج فليتامل ...... وهو جواب لشك آخر لما حكم باستلزام
استعداد الماهية لمقارنة المعقول استعداد الماهية الخارجية لها ورد النقض
بالطبيعة الجنسية فانها مستعدة لمقارنة فصل في نوع غير مستعدة لها في آخر و
الجواب ان للطبيعة الجنسية استعداد مقارنة ساير الفصول وهذا الاستعداد ثابت

لها مادامت على طبيعتها الجنسية مع كونها غير محصلة اذ لو كان لها استعداد قبلا او
ان بقي الاستعداد لها مادامت على طبيعتها النوعية وفي هذا الكلام دلالة
على ان الماهية كالنوع بالنسبة الى المعقول الموجود في الخارج ... يريد
ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية بعد تمام الكلام في ادراكات
النفس شرع في حركاتها وهي اما حركات النفس السماوية او حركات النفس
الارضية وهي تصدر عنها اما بشعور وارادة وهي الحركات الارادية او لا بشعور
فاما ان يكون تصرفات في مادة الغذاء وهي الحركات المنسوبة الى النفس النباتية
لوجودها في النبات كما في الحيوانات ومبادئها يسمى قوى طبيعية واما ان
لا يكون كذلك كحركات النبض وحركات الارواح عند عروض الكيفيات
النفسانية وهذا القسم لم يذكره الشيخ والقوى عند الاطباء ثلث اجناس لانها
اما ان يكون مع الشعور وهي القوة النفسانية او لا مع الشعور ولا ح اما ان
يختص بالحيوان وهي القوة الحيوانية او لا وهي القوة الطبيعية والقوة الطبيعية
اربع غاذية ونامية ومولدة ومصورة لان فعلها اما لاجل النوع واما ان
يكون لتحصيل المادة وهي المولدة واما لتحصيل الصورة وهي المصورة فاراد
الشارح التنبيه على وجه الحاجة اليها وهو ظاهر واعلم ان الحرارة الغريزية
هي الحرارة النارية في ساير البدن التي بها النضج والطبخ وساير الافعال
في المعدة جزء منها به الهضم المعدي وبعض الفصول وفي الكبد جزء منها به ينطبخ
لطايف الكيلوس ويحصل الاخلاط وكذا في العروق وفي القلب معظمها حتى
انه [illegible] يجري الدم بخارا هو الروح ويعده لمزاج يستعد لقبول القوى وكذا في ساير
الاعضاء واختلفوا فيها وذهب جالينوس ومن تبعه الى انها الاسطقسية النارية
التي في البدن وكانت اذا خالطت ساير الاسطقسات افادتها طبخا ونموا
والتياما وقال ارسطو وجمهور المتاخرين انها حرارة سماوية افيضت على
البدن مع فيضان النفس ولانبعاثها من السماويات يناسب جوهر السماء حتى
يستتبع قوة نجمية وتجعل الاجسام الحالة هي فيها شبيهة بالاجسام السماوية في قبول
الحيوة وهذا هو الحق اما اولا فلانها تفارق بالموت والاسطقسية باقية ولذلك

تنمو والبدن ونقص واما ثانيا فالحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة ازداد
الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الاسنان وبعض الاوقات وليس هذا شان
الحرارة النارية فانها تضر عند الاشتداد واما ثالثا فلان اجزاء الحارة والباردة
اذا امتزجت وتفاعلت وانكسرت حرارتها وبرودتها بالمرة حتى حدث
كيفية متشابهة فكيف يكون هذه الحرارة المحسوسة في سائر البدن واما رابعا
فلان هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين اجزائها الكثيفة و
اللطيفة ولا شك ان الحرارة لا يكون كذلك الا اذا كانت شديدة فلو كانت
هذه الحرارة نارية لتضررت الجرم الذي بل احرقت الاعضاء واذابت الشحم والسمين
ولا سيما ذوي الحرارة واذ انها كافية ففي بالضرورة نوع آخر مخالف
بالحقيقة للاسطقسية ومن ثم عرفت انها جوهر حار لطيف غير لداع حافظ
لكمالات البدن ولاجل انها آلة الطبيعة في افعالها نسب اليها كذا خاصية
البدن ويقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وكذلك ان مركبها
الرطوبة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة غريزية اذا عرفت هذا عرفت
ان الشارح اشار الى مغايرة الحرارة الغريزية الحرارة النارية بعطف انبعاثها
على حصول الاجزاء الحارة وتشبيهها في قوله والحرارتان تحيلان وهذه فائدة
جليلة لكنه في عبارته تسامح من وجوه احدها ان ظاهر قوله وتنبعث احيانا من
كل نفس كيفية فاعلية ان الحرارة الغريزية صادرة من النفس وليس كذلك بل هي
فائضة من الاجرام الفلكية كما صرحوا به ولعل المراد ان فيضانها بواسطة فيضان
النفس فان تعلقها هو المعد لجميع كمالات البدن والثاني ان المنبعث ليس الكيفية
بل الجوهر الحار واطلاق الحرارة الغريزية عليه بالمجاز والحقيقة انها كيفية قائمة
من الحار الغريزي الفائض على البدن والثالث ان قوله والحرارتان تحيلان
على تحليل الرطوبات تقتضي ان الحار الناري ايضا يؤثر في الرطوبة لكن تاثير
الحار لا يكون الا بواسطة كيفية الحرارة وقد انعدمت في المزاج فكيف يؤثر
ويحلل ويجذ بها الجاذبة القوة الطبيعية اما ان يكون فعلها لا فعل قوة اخرى
وهي المجذوبة اولفعل قوة اخرى وهي الخادمة والغاذية مخدومة لان فعلها

ايراد بدل ما يتحلل وهو ليس لفعل قوة اخرى لكنها باعتبار ايراد الزائد على بدل
ما يتحلل خادمة للنامية والجاذبة وانواتها خادمة فقط اذ ليس لها فعل الا للغاذية
والنمو والسمن معه فان تناسب الاقطار في الزيادة اي بزيادة الجسم في الاقطار
الثلثة وهي الطول والعرض والعمق على تناسب تقتضيه الطبيعة الشخص وبان تلك
الزيادة الى غاية مقصودة للطبيعة وفي وقت مخصوص وهو سن النمو فالنمو
يخص بهذه الاشياء الثلثة واما السمن فيخالفه فيها ويوافقه اما مخالفته فلان
السمن لا يزيد في الطول غالبا وانما يزيد في العرض والعمق وقد يكون في غير سن النمو
واما موافقته فيها فكما لدوام السمن سائر الاعضاء حتى الرابع القدم في سن النمو
قوله هذه القوة تنقسم الى مولدة ومصورة لان قوة في الانسان تحصل المني
وبعد الدم لاكتساب الصورة المنوية تستعد لفيضان قوة اخرى تنتقل مع المني الى الرحم
وهي القوة المغيرة الاولى فتتصرف الى المني وتفصله الى جواهر الاعضاء حتى تمايز
مادة الدماغ ومادة القلب ومادة الكبد الى غير ذلك فتفيض عليها القوة المصورة
فتلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل بذلك وجود الاعضاء واعلم انه لابد للتغذية
من تحصيل جوهر البدن اولا وهو الدم ثم جعله بحيث يداخله جوهر العضو ويصير
جزء اليه وهو الالتزاق وتشبيهه حتى في قوامه ولونه فهناك ثلث قوى المحصلة و
الملصقة والمشبهة والغاذية المجموع هذه القوى او قوة تحدث منها هذه الثلاث
والظاهر الاول اذ ليس في الغاذية فعل غير الافعال الثلثة لكن الشارح جرى على مذهب
بعض الاطباء في جعل المشبهة خادمة للغاذية ولما كان من شانها تغيير المادة الى جوهر
العضو سميت مغيرة كما ان المولدة الثانية سميت ايضا مغيرة لذلك لكنها مغيرة
اولى لان تغييرها لخلق العضو وتغيير المشبهة لتغذيته والاول متقدم وعلى عبارة الشرح
سوال وهو ان هذه القوة اشارة الى المولدة للمثل وقد قسمها الى المولدة والمصورة
وهو تقسيم الشي الى نفسه والى غيره ولعله جعل القوة المولدة مشتركة بين معنى عام
وهو القوة المتصرفة لبقاء النوع وخاص وهو محصلة للمادة الزرعية فالمقسم
العام والقسم الخاص لكن هذا الاصطلاح غير متعارف فيما بين الاطباء والذي
ملاد عاه الى انه جعل المصورة قسما من المولدة ان الشيخ لم يذكرها مع انها من القوة

الطبيعية لكنه انما لم يذكرها لانها من تتمة المولدة بحيث تتم فعلها لا لانها قسيمها
واما قوله والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر فهو اشارة الى ما قال في الدرس
السابق لما كان المادة المحتاج للتوليد لا محالة اقل من الواجب لتشخص كامل جعلت
النفس المدبرة لتلك المادة ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية
شيئا فشيئا فتزيد مقدارها في الاقطار فهذه القوة المضيفة الزائدة في الاقطار
هي القوة النامية والنفس المدبرة لتلك المادة التي هي النطفة هي النفس النباتية
على ما ذكره في اول النمط من ان النطفة تكون لها في اول الامر صورة معدنية ثم
حصل لها بحسب الاستعداد نفس نباتية فتكون لها غاذية ونامية وهذا اصل
للغاذية والنامية الخادمتين على غاذية المولود ونامية وقول بان تفصيل
المني الى جواهر الاعضاء انما هو بعد فيضان النفس النباتية وهو مع انه لم يقل
احد بعيد وايضا يقتضي ذلك ان يكون المراد من المولدة في قوله المولدة للمثل
ينبعث بعد القوتين المنفصلة وهو ينافي تقسيمها الى محصلة ومفصلة وكلام
الاطباء ان الخادمتين غاذية الوالدين ونامية بهما اما خدمة الغاذية فلان المني
من فضلة الهضم الاخير واما خدمة النامية فلان معظم الاعضاء وتوسع مجاريها
حتى يصير الى المنية الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني ولا يحدث الشهوة
الا بعد عظم الاجزاء قوله فتقف افعالها عند القرب من تمام النمو لكن ثم
لان سن النمو غاية الى تمتع والتوليد يكون في سن الشيخوخة ايضا والحق ان وقوفها
حين لا ينفصل من المادة التي تحصلها الغاذية شيء يتصرف فيه المولدة كما ذكره
الشارح قوله لانها تصدر عما تصدر عنها الافعال النباتية من غير عكس ليس
ببعيد وانما الصحيح الظاهر هو العكس ويمكن ان يقال الافعال النباتية على
تصدر المذكور اولا وقفا على تصدير الثانية ضمير الافعال الاختيارية اي لان
التصور او الافعال الاختيارية من غير عكس لكنه خلاف الظاهر واعلم ان
لهذه الحركات مبادي اربعة لانه لا بد في الحركة الاختيارية ان يتصور الشيء نافعا
يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء
او دفعه ويحدث من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيحرك الاعضاء اليه والشوق ليس

من القوى المدركة لان الفعل ليس الا الادراك وربما ينفك الادراك عن الشوق كما يدرك
ان في طعام نفعا الا انه لا يشتاق اليه بسبب امتلائه من الغذاء والعزم انه
يحصل بعد الشوق فيكون مغايرا له وايضا ربما يكون لشخص شوق في الغاية من غير
العزم كما اذا منعه حياء او امر آخر وكذلك ربما ينفك العزم عن التحريك كما اذا
كان ممنوعا عن الحركة مع ان له شوقا وعزما على تحصيل مطلوبه فلما كان كل فعل ارادي
بعد هذه الافعال الاربعة وبين انها متغايرة يمكن انفكاك بعضها عن بعض
لا جرم اثبت له قوى اربعة هي مباديها فالتصور للنفس بحسب العقل العملي والشوق
ان كان الى جلب نفع بحسب القوة الشهوانية وان كان الى دفع ضرر فهو بحسب
قوة الغضبية والعزم بحسب القوة العازمة والتحريك بقوة محركة مثبوتة في العضل
فاذا توهم نفع شيء او ضرره اطاعته القوة الشوقية فاحدث الشوق اليه اذا تم
الشوق اطاعته القوة العازمة فينهض القوى المحركة المنبثة في مبادي العضل المتصل
بالاعضاء وهي الاعصاب وتحرك الاعضاء المخصوصة بذلك الفعل قبضا وبسطا وانسحابا
وارخاء كما تحرك الاصابع عند العزم بالكتابة كما اذا اردنا بيان مسئلة معلومة
فتطيع القوة الشوقية ثم العازمة ثم القوة المحركة لعضل اللسان فيعبر عن معانيها
قوله اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير ربما توجه هذا الدليل بان
كل وضع او حد يتوجه اليه الفلك بالحركة المستديرة يكون ترك ذلك الوضع او
الحد هو عين التوجه اليه فلما كانت الحركة المستديرة طبيعية يلزم ان يميل الفلك
بالطبع عما يميل اليه بالطبع فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في
حالة واحدة وانه محال وهذا التوجيه غير وجيه لان ترك وضع او حد ليس توجها الى ذلك
الوضع لانعدامه بتركه بل غايته الى وضع مثله فالمتروك ليس هو المطلوب والاولى ان
يقال في توجيهه الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه وطلب وضع
وتركه لا يطلب يتصور من غير ارادة فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف
الاغراض وهو لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون
شيء واحد مطلوبا به ومتروكا ولو كان في وقتين فقوله والمهروب منه بالطبع اي الذي
يهرب عنه هو الذي كان مقصودا بالطبع وانما ذكر هذا ايضا تنبيها على انه يمكن ان يعرض عنه

ببارتين
وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثير محصور ربما
يكون جزئيا فانك اذا قلت كل من هؤلاء الناس وكنت مشيرا به الى جماعة
من الناس محصورين معينين كان قولك كل واحد من هؤلاء الناس محمولا على كثيرين
محصورين مع انه جزئي وفيه نظر لانه لو كفى هذا الحمل لجاز ان يكون الشيء محمولا على
كثيرين غير محصورين ولا يكون كليا كما اذا قلت كل واحد من الناس نريد ما لا
افراد الانسان الغير المتناهية فانه محمول على كثيرين غير محصورين مع انه جزئي
والغلط انما نشأ من لفظ الحمل فان مراد الشيخ بحمله على كثير صدقه على كثيرين على سبيل
المواطاة بهو هو والحمل في المثال المضروب ليس الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى
فان كل واحد من هؤلاء الناس لا يصدق على شيء اصلا بل بما يطلق ويراد به كل واحد
من هؤلاء الناس المحصورين وفرق بين اطلاق اللفظ وارادة المعنى وقيل المثال
هؤلاء الناس وهو جزئي مع انه محمول على كثيرين محصورين ونقول اولا مع يكون قوله
كل واحد مستدركا لا دخل له في التمثيل وثانيا ان اريد بحمل هؤلاء الناس على كثيرين
محصورين انه صادق عليهم فهو ممنوع لان المحمول لا يكون جزئيا وان كان معناه
اطلاق لفظه عليهم فهو مستقيم لكنه خارج عن التمثيل لانه يريد ان مثل الجزئي يصدق
على كثير محصور وايضا لا شك ان مراد الشيخ بالحمل على كثيرين الحمل على احد واحد
منهم وهؤلاء الناس وان فرضنا انه محمول على العدد المحصورين ليس بمحمول على واحد
واحد منهم واحتراز القيد انما يظهر لو كان هناك معنى الحمل على واحد واحد من محصور
ولا يكون كليا لكن هذا ممتنع والحق ان هذا القيد ليس للاحتراز بل للتنبيه على ان
الكلي ليست بالنسبة الى الافراد الموجودة في الخارج التي يجوز انحصارها في عدد
بل الى الافراد المتوهمة التي لا حصر لها قوله فالمحرك اذا انما تقتضيها لا
لذاتها بل لشيء آخر ما ذكر لا يدل الا على ان الحركة ليست مقتضى الطبيعة المتحركة
لذاتها ولا يدل على ان الحركة غير مطلوبة بحسب ذاتها والشبهة انما نشأت من
ضمير ذاتها فان هذا الضمير راجع الى المحرك فهو مستقيم فانه لا يقتضي لذاته الحركة
واما ان رجع الى الحركة فيقال ان المحرك لا يقتضي الحركة لذات الحركة فهو اول المسئلة
ولا دليل عليه فانه يجوز ان يكون الحركة مقتضى الطبيعة لا لذات الطبيعة بل بتوسط

شيء آخر وكون الحركة مطلوبة لذاتها لا بتوسط مطلوب آخر هو غاية اولية وهذا وقوع
جلي فلا نعقل عنه والحق انه لا حاجة في اثبات هذه المقدمة الى دليل فان الحركة ليست
الا التأدي والتوجه الى الغير فامتنع ان يكون مطلوبة لذاتها . وقولهم في
تعريف الحركة كان سائلا يقول انهم صرحوا في تعريف الحركة بان الحركة كمال ولا شك
ان الكمال مطلوب بالذات فكيف لا يكون الحركة مطلوبة لذاتها وجوابه انه ليس
كل كمال مطلوبا بالذات وتعريف الحركة اذا تأمل يدل على انها كمال ليس مطلوبا لذاته
فكمال ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة كذلك الا انها يمتاز من سائر الكمالات
من وجهين احدهما ان سائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد فيه
ما يتعلق بذلك الكمال شيء بالقوة فان الشيء الاسود بالقوة اذا صار اسود
بالفعل لا يبقى من جملة السواد شيء بالقوة بخلاف الحركة فانها اذا حصلت وصار
الشيء بها بالفعل بقي بعد فيه فما يتعلق بتلك الحركة شيء بالقوة والثاني ان سائر الكمالات
اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة تكون تلك الكمالات متأدية
اليه والحركة اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة تكون تلك الكمالات
متأدية اليه فوجود الحركة يتعلق بقوتين قوة التأدي منها وقوة الامر المتأدي اليها فلما
كان ما به الاشتراك الى الحركة وسائر الكمالات هو الكمال وما به الامتياز عن سائر
الكمالات كل واحدة من القوتين امكن ان يعرف الحركة بكل واحدة منهما فيجب
ان يحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى ويكون معناه ان الحركة كمال حصل لجسم
هو بالقوة في شيء آخر وحصوله للجسم من حيث انه بالقوة في ذلك الشيء وهذا القيد
احتراز عن الصورة النوعية كالانسانية فانها كمال اول للجسم الذي بالقوة في الكمالات
الثانية كالضحك والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصوله له لا يتعلق بقوتها وفعلها
ولما كانت ماهية الحركة هي التأدي الى كمال ثان لا جرم اخير تعريفه بالقوة الثانية
وقيد الكمالات بالاولية وايضا القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة
وتعريف الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى قوله والتعين لا ينافي
الكلية جواب سوال وهو ان المطلق لما كان معينا كيف ينقسم الى جزئي وكلي والحق
انه لا حاجة الى التعرض لعبارة التعين ويمكن ان يقال ثبت ان حركة الفلك ارادية

فالمقصود منها ليس نفس الحركة بل الوضع لانها حركة وضعية فذلك الوضع المقصود
اما جزئي او كلي والاول بط فتعين الثاني والقصد الى الوضع الكلي يستدعي تعقله
والقوة الجسمانية ليس من شانها التعقل فيكون للفلك نفس مجردة وهو المط
الراي الكلي لا ينبعث منه شي لما ثبت ان للفلك ارادة عقلية ولا
ان المراد الكلي نسبته الى سائر الجزئيات على السوية فلا تخصص منها مراد جزئي
بالارادة الكلية فلا بد له من ارادة اخرى جزئية فكما كان الارادة العقلية [illegible]
على الشعور الجزئي وكانه ينبعث من الارادة الكلية ارادة جزئية ينبعث [illegible]
من الشعور الكلي الشعور الجزئي فقوله الراي الكلي لا ينبعث عنه شي مخصوص في كلية
والمراد بالراي الكلي الارادة الكلية والشعور الكلي وباقي كلامه اي قوله فانه لا
يتخصص جزئي منه دون جزئي آخر وهو البرهان عليها وقوله الا بسبب مخصص اشارة
الى كيفية انبعاث الجزئي من الكلي فان الكلي اذا تخصص بمخصص يصير جزئيا فانه اذا
اريد بذل الدرهم فبذل هذا الدرهم لا يحصل الا بالشعور بهذا الدرهم وارادة
بذله وفيه نظر لان المراد الكلي بذل الدرهم مطلقا وهو المشعور به شعورا كليا وبذل
هذا الدرهم وان كان مشعورا به مرادا الا انه ليس بجزئي فان بذل هذا الدرهم
يمكن ان يقع على انحاء جمة التقييد بهذا الدرهم لا بقيد الشخصية وتحرير الاشكال
ان الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا كما اذا اراد اللحم او الخبز وهو ارادة
كلية ويتناول اي غذاء يجده فهو صدور فعل جزئي بحسب تلك الارادة الكلية
والجواب لانم ان صدور هذا الفعل بمجرد تلك الارادة الكلية بل يتخيل مع ذلك
جزئيا فينبعث منه ارادة جزئية طالبة لذلك الغذاء واما قوله فان وجد غذاء
آخر فقد تم الجواب دونه لكن يمكن ان يكون جوابا بالسؤال وهو ان تخيل غذاء جزئيا
لا يقدح في الاكتفاء بالارادة الكلية فانه لو وجد غذاء آخر غير ما تخيله فربما
يتناوله فاجاب بانه انما يتناول الغذاء الآخر لكونه بالنوع هو الذي تخيله فيقوم
مقامه فيتعلق ارادة اخرى جزئية واقول اذا راجعنا الى انفسنا فانا
اذا اشتهينا غذاء ناكله وكثيرا ما لا نتخيل غذاء جزئيا ولو فرضنا تخيله فتخيل الغذاء
الجزئي لا يكفي في جزئية الفعل فان الفعل هناك تناول الغذاء الجزئي وهو لا يصير جزئيا

تخيل الغذاء الجزئي [illegible] وكذلك في قطع المسافة هذا تمثيل لكيفية انبعاث التخيل
عن العلم الكلي والارادة الجزئية عن الارادة الكلية فكانه هو المراد بقوله
وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية
والا فليس ذلك من الاستدلال في شي والمثال انه اذا اراد سفرا فلا يشك
ان ذلك انما يكون بعد تصور الحركة في مسافة فبعد انعقاد العزم يحصل التخيل
حد اول من المسافة ثم ارادة قطعه فاذا قطعها تخيل حدا آخر فاراد قطعه وهكذا
يتصل التخيلات والارادات الجزئية بحسب اتصال المسافة وربما مثل ذلك
بصاحب الشمع الذي لا يضيء الا مسافة خطوة فاذا قطعها اضاء مسافة خطوة
اخرى وهلم جرا فالشمع بمنزلة التصور الكلي واضاءة مسافات الخطوات بمنزلة
التصورات الجزئية والسؤال المذكور وارد على هذا ايضا فان تخيل الحد من
المسافة لا يوجب جزئية قطعه وهذا استشهاد فانه اذا اردنا
اصدار فعل فنحن نعلمه اولا حتى نريد ثم نتخيله ثم نوقعه وهذه السلسلة في الافلاك
بالعكس فان الشي موجود ثم يتخيل ثم يتعقل فاذا تصورنا ذلك الفعل كليا واردنا
ارادة كلية ينبعث من ذلك التصور الكلي شعور جزئي لبعض افراده وهو التخيل
ثم ينبعث من التخيل شوق من القوة الشهوانية او الغضبية ثم ارادة او كراهة
من القوة العازمة ثم ينبعث القوة المحركة لتحريك العضلات فيتم الفعل
كما في بذل هذا الدرهم على ما ذكره وفيه النظر السابق لان بذل هذا الدرهم ليس بجزئي
بل كلي اضيف الى جزئي وذلك لا يخرجه عن الكلية والجواب ان ادراك
الجزئي قبل وجوده وهو حصوله عند النفس بسبب حصوله في الخيال يتوقف على
حصوله في الخيال وحصوله في الخارج يتوقف على ادراكه فلا دور والجواب
ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به ليس كذلك
فان متحركا واحدا يمكن ان يصدر عنه حركات متعددة على سبيل البدل في زمان واحد
في مسافة واحدة فيكون حركته في ذلك الزمان على تلك المسافة كلية وكيف
لا يكون كذلك والحركة كلية وتقييد الكلي بالجزئي لا يفيد الجزئية
ثم اورد المعارضة هذا الكلام يوهم بان الاعتراض المتقدم ليس من قبيل

المعارضة وليس كذلك فانه لما استدل على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ادراك
جزئي وارادة جزئية بان المدرك المراد الكلي بالنسبة الى الجزئيات على السواء
فيستحيل ان يوجد بعض الجزئيات الا لمخصص ورد على سبيل المعارضة ان الفعل
الجزئي لا يحتاج الى ادراك جزئي وارادة جزئية اما اولا فلان الادراك الجزئي
نسبته الى آخره واما ثانيا فلانا اذا حاولنا حركة لا نحاول الا حركة من حيث هي
الى آخره واما ثالثا فلان الارادة الجزئية حادثة فلا بد لها من علة حادثة وهلم جرا
والعجب من الامام انه بعد ايراد السؤالين المتقدمين قال لئن وقعت المساعدة
على ان الفعل الجزئي لا بد في حصوله من ارادة جزئية لكن ما ذكرتموه معارض
بنفس هذه الارادات الجزئية فانها امور حادثة الى آخره وهذا تسليم للمدعى
المعارضة للدليل والمعارضة تسليم الدليل دون المدلول فتكون المعارضة بعد
تسليمه خارجة عن قانون المعقول وهذه المعارضة سؤال لا تختص بالارادة الجزئية
بل يطرد في جميع الحوادث وجوابه ان التسلسل على سبيل التسابق والسابق انما
يستحيل ان يكون علة للاحق لو كانت علة موجبة اما اذا كانت علة معدة فلا
والشارح فرض السؤال في الحركات الفلكية وحاصل جوابه ان كل حركة سابقة
علة لارادة حركة لاحقة ثم اذا وجدت الحركة اللاحقة تكون علة لارادة
حركة اخرى وهلم جرا حتى يتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم والارادة
الحركة لا تجامع الحركة لاستحالة ارادة ايجاد الموجود فلا يكون التسلسل
دفعة والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط لعدم تمام العلة وهذا
الذي ذكره كاف في الجواب الا انه اراد تصوير التسلسل على سبيل التسابق فلهذا
ازداد في الكلام وانت خبير بما فيه قوله ومع القول لوجود الارادة
الكلية فلم لا يجوز اعلم ان هذا مناقضة على الدليل المذكور وتقريرها ان يقال
سلمنا ان المراد الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء وانه لا يتخصص جزئي
منها الا لمخصص لكن لا نسلم ان ذلك المخصص هو الارادة الجزئية لم لا يجوز ان
يكون المخصص هو استعداد القابل كان نسبة العقل الفعال الى الكل على السواء و
يخصص البعض بالاستعداد قابله قد خالف الامام في هذه الاعتراضات

ترتيب البحث فان المناقضة لا بد ان يكون قبل المعارضة اذ المعارضة هي تسليم
الدليل ومنع المدلول فايراد المناقضة بعد ما يكون منعا للدليل بعد تسليمه وذلك
غير جائز واجاب بان الفلك مع الارادة الكلية علة قارة والعلة القارة
يستحيل ان تقتضي بانفرادها الحركة فلا بد من شيء غير قار وهو الارادة الجزئية لا
القابل واستعداده ولا يخفى عليك ضعف هذا الجواب ولو تم لكان دليلا آخر
غير الدليل السابق وقوله واما الفعل الى آخره فوائد لا دخل له في الجواب
ثم ذكر ان الجواب عليك ان تعلم ان كل حركة ارادية لا بد ان
يكون لها غاية مشعور بها بخلاف الحركة الطبيعية فانها وان كانت لها
غاية لكنها ليست مشعورا بها وبخلاف الافعال العقلية كالافعال الصادرة
عن العقل فانها لا غاية لها على ما يجيء في النمط السادس فان قيل العابث والساهي
والنائم يفعلون افعالا من غير غاية اجاب بان في العبث ضربا خفيا من اللذة
والساهي والنائم يفعلان ما يتخيل لذة او ازالة وصب فان قلت النوم
حالة غفلة فينافي التخيل اجاب بان النائم يتخيل لا سيما بين النوم واليقظة
او في الشيء الضروري كالتنفس او فيما يصير ضروريا كما اذا رأى في منامه
شيئا فينزعج هذا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله على الحالات

بعد الفراغ من الحكمة الطبيعية شرع في الفلسفة الالهية ورتبها على انماط اربعة
لان الفلسفة الالهية هي العلم باحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود
والبحث عنها اما عن احوالها لذواتها او عن احوال لها بالقياس الى
معلولاتها والاول نمط التجريد والثاني لا يخلو اما ان يكون البحث عنها من حيث
انها مبادي الوجود وهو النمط الرابع او غايات له وهو النمط السادس او لا
هذا ولا ذاك فهو النمط الخامس الذي يبحث فيه عن كيفية فيضان المعلولات عن
المجردات واما الانماط الثلثة الباقية فكانها توابع وانما المقاصد من الحكمة
الالهية هذه الانماط الاربعة لا يقال الالهي لا يبحث عن احوال المجردات فيبطل

بل عن احوال جميع الموجودات من حيث الوجود فكيف تخصصه باحوال المجردات
لانا نقول هذا هو المقصد الاصلي من العلم الالهي واعظم ابوابه واشرفها ولهذا سمي
باسم الكل واما باب الامور العامة فكالمقدمة والمبحوث عنه بالعرض والشيخ
في هذا الكتاب لم يتعرض له تعويلا على اشتهاره فيما بين القوم ان من تعدى
لا فيما كان بصدده جعل على طرف منه قوله في الوجود وعلله المراد من
الوجود ههنا الوجود المطلق ومن علله الوجودات الخاصة فان الوجود المطلق
مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على اشياء لا يكون ذاتيا لها لامتناع
التفاوت في نفس الماهية واجزائها بل عارضا لها فيكون الوجود المطلق عارضا
للوجودات الخاصة فيكون مفتقرا اليها معلولا لها ولهذا قال في الوجود وعلله
وانما حمله على ذلك اما اولا فلتقتضيه اللفظ واما ثانيا فلان هذا النمط يبحث
اولا عن الوجود بل بما فوق الاجناس اولا وانه ينقسم الى الواجب والممكن
وهو البحث عن الوجود المطلق ثم يبحث عن الوجود الممكن والوجود الواجب
وهو بحث عن الوجودات الخاصة فيكون هذا النمط في الوجود المطلق
والوجودات الخاصة التي هي علله ولقائل ان يقول لا نسلم ان الماهية وجزئيها
لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية واجزائها في بعض الافراد اولى
واقدم او اكثر من حصولها في بعض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشد
والاضعف اختلاف في نفس الماهية بالكمال والنقص ولو كان هذا مجرد احتمال
لكان من اللوازم ابطاله ولا سيما وقد ذهب اليه ذاهب ولئن سلمنا ذلك
لكن لا نسلم ان الوجود المطلق اذا كان عارضا يفتقر الى الوجودات وانما يلزم
لو كان عروض الوجود للوجودات عروضا عرضيا اي عروض العرض للجوهر
وليس كذلك بل عروض العام للماهيات ولا يقتضي ذلك الافتقار ولا المعلولية
فان العرض العام يتحد مع الماهية في الوجود فكيف يكون مفتقرا اليها وايضا
انما يلزم ان يكون الوجود المطلق معلولا لو كان موجودا في الخارج وهو ممنوع
ونقول ايضا مطلق الوجود لو كان معلولا للوجودات الخاصة فاما ان يكون
معلولا لها في الخارج فيلزم ان يكون في الخارج وجود خاص ووجود مطلق

فان

فيكون كل شيء موجودا بوجودين وانه محال واما ان يكون معلولا لها في العقل
فلا يمكن تصور الوجود المطلق بدون تصور احد الوجودات الخاصة وليس كذلك
قال الامام المراد بالوجود مطلق الوجود واما علله فالمراد بها علل الوجود ولا
يلزم منه ان يكون عللا لكل وجود حتى تكون عللا للواجب فان لفظ الوجود
مهملة لا تقتضي الكلية بل المراد علل الوجود الممكن فان هذا النمط يبحث عن مطلق
الوجود ثم عن علل الوجود التي هي الفاعل والغاية ثم يثبت العلة الموجدة وهي
العلل فهذا النمط يبحث عن مطلق الوجود وعلل الوجود الممكن ولا بعد في رجوع
الضمير الى الخاص بعد ذكر العام على ما هو المشروح في غير هذا الفن وهذا اقرب
الى الحق قوله [illegible] التنبيه هذا الفصل انما وسم بالتنبيه لان الحكم بان من
الموجودات ما لا يناله الحس قضية قريبة الى الطبع ههنا المدرك يجب ان لا
يحتاج فيها واستيضاحي ذلك على ان الطبيعة المشتركة موجودة ولا شك انها تجري
في سلك البديهيات وانما قدم هذا البحث لما عرفت ان هذه الانماط في
العلم الالهي الباحثة عن الموجودات المجردة عن المادة في الذهن و
الخارج فلو لم يكن ههنا موجودات مجردة بطل هذا العلم بالكلية لكن وجود
المجردات يتوقف على ابطال قول من زعم ان كل موجود محسوس فلهذا قدمه
واما قال قد يغلب على اوهام الناس تنبيها على ان هذا الحكم انما هو قبل القوة الوهمية
التي تحكم على غير المحسوس باحكام المحسوسات واما قوله هو المحسوس وما في حكمه فلم
بما في حكم المحسوس المخيلات والمتوهمات فان القوم لا يسعهم ان ينكروها وقالوا
انها في حكم المحسوسات فان قلت المتخيل والمتوهم محسوسان بالحس الباطن فنقول
المراد بالمحسوس ههنا الحس الظاهر ولهذا قال فان كل محسوس وكل متخيل فانه يختص
لا محالة بشيء من هذه الاحوال وسنذكر في التنبيه الآتي انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الوهم والحس الى آخره فجعل الحس بازاء الوهم دليل على ان المراد به
الحس الظاهر وقوله لعكس نقيض لها انما لم يقل عكس نقيض لها لان عكس نقيضها ما لا
يكون محسوسا لا يكون موجودا واما ان فرض وجود فيه فلا دخل له في مفهوم
العكس وقوله ان المحسوس ما له مكان ووضع هذا وهو اما جسم او جسماني صحيح

الحال بان مذهبهم ان لا موجود الا الجسم والجسماني لان كل موجود عندهم محسوس و
وكل محسوس اما جسم او جسماني فما لا يكون جسما او جسمانيا لا يكون موجودا عندهم
لكن في عبارته شي وهو ان الجسماني لا وضع وهو ضيع له بذاته فكيف يكون قسما من
المحسوس الذي له مكان ووضع بذاته على ان الشيخ جعل تخصيصه بالمكان والوضع
بسبب ما هو فيه لا بذاته وضمير هو راجع الى الشي وهو الحال وضمير فيه راجع الى ما
وهو المحل ثم ان الشيخ استدل على بطلانه وتقريره على محاذاة ما في الكتاب
ان القدر المشترك بين المحسوسات موجود فلا يخلو اما ان يكون محسوسا او لا يكون
والاول باطل لانه لو كان محسوسا لاختص بوضع معين واين معين فلم يكن مطابقا
لما ليس له ذلك الوضع المعين فلا يكون مشتركا فيه وقد فرضناه مشتركا فيه
وفيه نظر لانه ان اريد بقوله اختص بوضع معين انه استلزم ذلك الوضع فلا نسلم
الملازمة وان اريد به انه قارن ذلك الوضع دائما لا يكون مطابقا لو كان
مع ذلك الوضع دائما وهو ممنوع وايضا ان عنى بقوله لم يكن مشتركا انه لا يكون مقولا
على كثيرين انه لم يكن مشتركا في العقل فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كانت الطبيعة
مختصة بذلك الوضع في العقل ايضا وهو ممنوع لانه من العوارض الخارجية
وان عنى انه لم يكن مشتركا في الخارج فمسلم لكن لا يلزم منه الخلف لان المختص
بذلك الوضع في الخارج اذا حصل في العقل كان صورة كلية منطبقة على جميع
الافراد سلمنا لكن لا نم منافيه وهو ان الطبيعة الكلية اما ان يكون نفس الشخص
المحسوس في الخارج او جزؤها ضرورة امتناع ان يكون خارجة عنه فان كان
نفس الشخص كانت ايضا محسوسة وان كانت جزؤها يلزم ان لا يكون محمولا على
الشخص للتغاير في الذات والوجود فاستحال ان يكون جزء الشخص وعلى تقدير
ان لا يكون مع لم يكن انه من ان يكون محسوسة لان الاشعة النافذة الى المجموع المركب
الخارجي ترد الى كل واحد من اجزائه وصورة المجموع لو انطبق في الحس انطبع صور
اجزائه فيه بالضرورة وقوله فانه من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا
فلا يكون هذه الاشخاص انا سابقه منع اذ ليس يلزم من انتفاء المحمول في الخارج
انتفاء الحمل الخارجي وقوله لا من حيث هو حيوان او ناطق غير مستقيم لان الحيوانية

وال

والناطقية لما دخل في ملاحظة الحقيقة الانسانية اللهم الا ان اريد به لا من حيث انه
حيوان فقط او ناطق فقط فان الحقيقة الانسانية انما هي بالحيوانية والناطقية
معا وح يستقيم الكلام الا ان التجريد انما يعتبر بالقياس الى الغواشي الغريبة وهما
مباينان للطبيعة الانسانية وحاصل الفرق ان الانسان من حيث هو واحد
الحقيقة هو طبيعة الانسان من غير اعتبار الوحدة والانسان الواحد هو طبيعة الانسان
مع اعتبار الوحدة والاول هو مشترك فيه دون الثاني ولذلك فسر الشيخ قوله
من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل هو حقيقته الاصلية فان بل ههنا ليس نفيا لما تقدم
بل للاضراب عن العبارة الاولى الى العبارة الثانية التي هي اوضح دلالة على
المقصود وقوله اعترض بعض المعترضين لما كان الدليل الذي ذكره الشيخ
قياسا من الشكل الثالث وصورته ان الطبيعة المشتركة موجودة والطبيعة المشتركة
ليست محسوسة ينتج ان بعض الموجود ليس بمحسوس اعترض على المقدمة الصغرى
وهو معارضة في المقدمة بان الطبيعة المشتركة ليست موجودة في الخارج لان
كل موجود في الخارج متشخص فلا يكون مشتركا والجواب ان المراد بالطبيعة المشتركة
الطبيعة الموضوعة للاشتراك في العقل لا الطبيعة مع الاشتراك وهي موجودة
في الخارج واما قوله وهم وتنبيه فهو معارضة في المقدمة الكبرى بان الانسان
المشترك انما يكون انسانا اذا كانت له اعضاء من وعين وحاجب وغير ذلك
على ابعاد مخصوصة واوضاع مختلفة واقدار متباينة ولا شك انه من حيث
هو كذلك محسوس وجوابه لا نم اذا كان له اعضاء يكون محسوسا وانما يكون
كذلك لو لم يكن الاعضاء ماخوذة من حيث انها كلية مشتركة وهو ممنوع فان
الانسان المشترك لابد ان يكون اعضاؤه مشتركة وهذا الجواب وان كان
هو الحق في جواب المعارضة لكن الشيخ لم يسلك بهم هذه الطريقة بل انتهج منهجا
اوضح منه فنقل الكلام الى الاعضاء من حيث انها مشتركة واستانف الدليل
عليها قوله تنبيه للشيخ في بيان فساد قول من قال لا موجود الا المحسوس
طريقان الاول الاستدلال بالمحسوسات على وجود ما ليس بمحسوس وفيه وجوه
احدها ما تقدم من ان المحسوسات مشتملة على طبايعها المجردة وهي غير محسوسة

فقد خرج من المحسوسات ما ليس بمحسوس و ثانيها ان الاعتراف بالمحسوس والمتوهم
اعتراف بالحس والوهم وهما غير محسوسان و ثالثها ان الاعتراف بالمحسوس
والمتوهم وبالحس والوهم اعتراف بالعقل الذي تميز بين الحس والمحسوس والوهم
والموهوم والعقل ليس بمحسوس الطريق الثاني الاستدلال بعلايق المحسوسات
من العشق والخجل والغضب وغيرها فان الاعتراف بالمحسوسات لا يستلزم
الاعتراف بها لكنها موجودة بالضرورة وطبايعها ليست مدركة بالحس والوهم
ولهذا ميز بين الطريقين بقوله ومن بعد هذه الاصول **قوله** ومنها حال
القول والعقد اعلم ان الحق والصدق مشتركان في المورد وهو القول او
العقد المطابق للامر الواقع والفرق بينهما ان القول مثلا اذا كان مطابقا
للامر الواقع فهناك نسبتان نسبة الامر الواقع الى القول ونسبة القول الى
الامر الواقع اما اولا فلان مطابقة ذاك لهذا عين مطابقة هذا لذاك لان مطابقة
هذا لذاك قائمة بهذا ومطابقة ذاك لهذا قائمة بذاك والعرض مختلف
باختلاف المحل بالضرورة واما ثانيا فلان المطابقة مفاعلة لا تحقق الا بين
امرين منسوبة الى كل منهما صريحا وضمنا متعلقة بالآخر كذلك وتعرض لذلك
القول بحسب كل واحد من النسبتين حال فحال القول بحسب نسبة الامر الواقع اليه
وهو الحق وذلك الحال هو كون القول مطابقا للامر الواقع لانه اذا نسب الامر
الواقع بالمطابقة الى القول يكون الامر الواقع مطابقا اذ المنسوب اليه في باب
المفاعلة فاعل واذا كان الامر الواقع مطابقا كان القول مطابقا له فهو الحال
الذي عرض للقول بحسب نسبة الى الامر الواقع اليه وانما سمي هذا القول بهذا
الاعتبار حقا لان اول ما يلاحظ في هذا الاعتبار هو الامر الواقع الذي هو الحق
نفسه وحال القول بحسب نسبة الى الامر الواقع هو الصدق وذلك الحال كون
القول مطابقا للواقع لما مر من ان المنسوب اليه في باب المفاعلة فاعل
فهو الحال العارض للقول بحسب نسبة الى الامر الواقع وكلام الشيخ في هذا
التذنيب انه لما تبين ان كل موجود في الاعيان فهو من حيث الحقيقة الكلية
غير مشار اليه فكيف لا يكون الموجود الذي هو محقق ساير الحقايق كذلك قال الامام

هذا الكلام مشتمل و اقناعي فانه لا يلزم من ان كون الحقايق غير مشار اليها ان
يكون محقق الحقايق ايضا غير مشار اليه وقال الشارح انه قياس برهاني فانه لما ثبت
ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته غير مشار اليه ومبدا الموجودات
موجود في الاعيان انتظم قياس على هيئة الشكل الاول منتج لان الموجودات
من حيث حقيقته غير مشار اليه وهو المقصود وفيه نظر لان الثابت بالدليل
السابق هو ان كل موجود له حقيقة كلية وهي من حيث حقيقته الكلية غير محسوس وهذا انما
يستلزم المقصود لو كان لمبدا الكائنات حقيقة كلية وهو ممنوع ومما دل على
امتناع ان يكون له حقيقة كلية انه لو كان لواجب الوجود ماهية كلية يلزم احد
الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته وكلاهما بين الاستحالة
بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد منها جزئي واحد فكانت
جزئيات الباقية ممتنعة وامتناعها اما لنفس تلك الماهية او لغيرها فان كان
لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد ذلك الجزئي الواحد ايضا فيكون واجب الوجود
ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها لغير تلك الماهية يكون بالنظر الى
نفس تلك الماهية ممكنة فيكون تلك الجزئيات ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فيكون
فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو الامر الثاني **قوله** يريد ان
يشير الى العلل لما كان هذا النهج لنمط في الوجود وعلله وبحث عن الوجود انه بل
يسابق الاحساس اولا اراد ان يبحث عن الوجود فلكل شي ممكن وجود وهما
متغايران فله من حيث الماهية علل ومن حيث الوجود علل فالعلة اما علة للماهية
او للوجود وعلة الماهية اما ان يكون معها بالقوة وهي المادية او بالفعل وهي الصورية
وعلة الوجود اما مقارنة للمعلول ومباينة له والاولى الموضوع والثانية اما
ان يكون علتها هي الايجاد نفسه وهي العلة الفاعلية او كونه علة للايجاد بان
يكون الايجاد لاجله وهي العلة الغائية وهذا الحصر فيه كلام لان الشرايط وعدم
الموانع علل خارجة عن الخمسة اجيب بان بعضها ما كان من توابع العلة الفاعلية
كالشرايط وبعضها من توابع العلة المادية كعدم الموانع اخذت منهما ولم
تجعل قسما براسه والذي يبين الحصر ان يقال العلة ما يتوقف وجود الشي عليه اما ان

او نقول ثبوت الحقيقة الكلية لا يحصل
الوجوب لان الواجب ... لان
الوجود انما لان الكل ... الحقيقة
المعنى غير قابل للاشارة لكن
حقيقته الكلية يشير ... س

الشی الی غیره وهو العلة التامة او یحتاج وهو یستحیل ان یکون نفسه بل اما داخل فیه
او خارج عنه والداخل اما ان یکون الشی به بالفعل وهو العلة الصوریة او بالقوة
وهو العلة المادیة والخارج اما ان یکون ما فیه وجود الشی وهو الموضوع او ما منه
وجوده وهو الفاعل او ما لاجله وجوده وهو الغایة او ما لا یکون کذلک وهو
الشروط والآلات وعدم الموانع ثم ان جعلت علة المادیة والموضوع قسما
واحدا لاشتراکهما فی معنی القوة والاستعداد حتی یکون العلة المادیة هی القابل
کانت الاقسام ستة والا فسبعة **قوله** والموضوع والمادة لیسا من
العلل الموجبة العلة الموجبة علی ما هو المشهور هی ما یجب عنه صدور المعلول بحیث
لا یتخلف عنه والمراد بها ههنا ما یکون مؤثرا فی الوجود سواء کان بواسطة او
بغیر واسطة فالصورة مؤثرة فی الوجود لانها شریکة للعلة الفاعلیة وکونها
من علل الماهیة لا ینافی ذلک وکذلک الغایة مؤثرة فی وجود المعلول بخلاف
الموضوع والمادة فانهما قابلان والقابل لا یکون مؤثرا بل متأثرا **قوله**
والجنس والفصل وان کانا متوهمین جواب لسؤال مقدر وهو انکم حصرتم العلل
فی الخمسة والجنس والفصل من العلل مع انهما لیسا منها اجاب بانهما لیسا من
العلل لانهما محمولان علی النوع ولا شی من العلل کذلک ولانهما لو کانا من العلل لتقدما
علی النوع فی الوجود فلم یتحدا معه بالوجود لا یقال هذا یناقض ما ذکر فی المنطق
من ان الجنس والفصل علل الماهیة لانا نقول المراد ههنا ان الجنس والفصل لیسا
من العلل الخارجیة وذلک لا ینافی کونهما من العلل فی العقل وهو المذکور فی المنطق
واعلم ان العلل اما من حیث الخارج او من حیث العقل والعلل بالقیاس الی الخارج
اما علل الوجود وهی الفاعل والموضوع والغایة واما علل الماهیة وهی المادة و
الصورة وما یشبههما کما فی المثلث واما بالقیاس الی العقل فکذلک اما علل الماهیة
وهی الجنس والفصل واما علل الوجود وهی الموضوع اعنی النفس والفاعل وهو العقل
الفعال والغایة لو کانت بالقیاس فلما کانت العلل بالقیاس الی الوجودین واحدة
لا جرم انحصر العلل فی ثلاثة اصناف علل الوجود وعلل الماهیة فی العقل وعلل
الماهیة فی الخارج علی ما مر فی المنطق **قوله** کانهما علتان ولم یقل هما علتان لان

لان المثلث لا مادة له لقائل ان یقول هب ان المثلث لا مادة له ولا صورة الا
انه لا نم انه لیس له علة مادیة وصوریة فان العلة المادیة هی ما یکون شی معه بالقوة
والسطح للمثلث کذلک والصوریة ما یکون الشی معه بالفعل والاضلاع الثلث للمثلث
کذلک وهذا السؤال لم یرد علی الشیخ لان کلامه فی علل الجواهر فالعلة المادیة و
الصوریة لا یکونان الا من الجواهر ولهذا ربع القسمة ولم یذکر الموضوع منها
واما الشارح فلما زاد الموضوع فلا بد ان یرید بالعلل العلل مطلقا اعم من ان
یکون علل الجواهر او علل الاعراض وح لا ینتظم الکلام منه وانما شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل لانهما لما کانا جزئی المثلث فی الوجود کانا شبیهین
بالمادة والصورة لانهما جزآ الجسم فی الوجود ولیسا شبیهین بالجنس والفصل
لانهما جزآن عقلیان **قوله** ولما اقتصر علی الفاعل والغایة کان سائلا یقول
لما کان علل الوجود ثلثة فلم یتعرض الشیخ الا لاثنتین قال لان مقصوده ههنا بدون
الموضوع فان کلامه فی الجواهر ولهذا اورد لفظة قد المفیدة لذکر بعض علل
الوجود وهذا انما یتم لو کان مراد الشیخ بالعلل مطلق العلل ثم لم یذکر منها الا
الفاعل والغایة اما لو اراد بالعلل العلل الجواهر فهی منحصرة فی الاربع لا مزید علیها
علی ان قد لو کان للبعضیة لم یفد الا تعلق المعلول بالفاعل والغایة فی بعض الاوقات
دون بعض ولیس کذلک فلیس قد ههنا الا للتحقیق وهو کثیر فی کلام الشیخ **قوله**
یرید الفرق بین ذات الشی ووجوده فی الاعیان لما اورد الشیخ هذا البحث
بعینه فی المنطق فاعادته ههنا کانها تکرار خال عن الفائدة فاعتذر الشارح عنه
بان المقصود ههنا الفرق بین علل الوجود وعلل الماهیة بحسب الخارج وکان
المراد ثمة الفرق بین علل الماهیة فی العقل وبین سائر العلل ای علل الوجود و
علل الماهیة فی الخارج فان قلت قوله وبین علل تقتضیه الیها وتحقیق ذاتها
فی الخارج والعقل کالمادة والصورة یکاد ینافی قوله فی المنطق ان المادة و
الصور من اسباب الماهیة حیث الخارج فالجنس والفصل من اسباب الماهیة من
حیث العقل فالجواب ان الغرض ثمة ان الجنس والفصل سببا الماهیة من حیث
العقل فقط لا من حیث الخارج واما الذی هو سبب الماهیة من حیث العقل

في الخارج فهو المادة والصورة واعلم ان المهية اذا كانت مركبة في الخارج
فمتى حصل جميع اجزائها في الخارج حصلت في العقل ومتى وجدت في العقل
فلابد من وجود تلك الاجزاء اولا في العقل اما الاول فلان الماهية اذا فرضنا
ملتئمة من اجزاء ثلاثة وتحقق في العقل جميع تلك الاجزاء حتى الهيئة الاجتماعية
لو كانت فلابد من تحقق المهية في العقل فان من تصور السقف والحيطان والاساس
والهيئة الاجتماعية تصور البيت بالضرورة واما الثاني فلانه ما لم يوجد اجزاء
المهية في العقل لم يوجد المهية اصلا في العقل لانا لا نعقل الماهية العقلية بل
المعقول هو المهية الخارجية فلا يوجد في العقل الا بعد تحقق اجزائها وذلك
بين لا سترة فيها فصور الاجزاء الخارجية سابق الى صورة المهية المركبة
ولهذا لم يجب ان يكون التحديد بالجنس والفصل ولا بالاجزاء المحمولة وكانا
بينا طرفا من ذلك في المنطق قوله العلة الموجبة للشيء الذي له علل الماهية
على الوجود في الشيئين الفاعل والغاية اراد البحث عنهما فلا ريب ان العلة
الموجدة للمركب الخارجي علة لبعض اجزائه فانه لو وقع كل واحد من اجزائه
بدون تلك العلة لم يحصل مجموع اجزائه اعني ذلك المركب البتة وقد فرضنا
كذلك هف ثم لابد ان يكون علة للصورة لانها جزء اخير للمركب واذا حصلت
حصل المركب في الخارج فلو لم يوجد الصورة كانت تلك المهية غير حاصلة منها بل
من علة اخرى موجدة للصورة وح اما ان يوجد المادة ايضا اولا وايا ما كان
فالجامع بين المادة والصورة تلك العلة ولذلك كانت علة للمركب وهذا
هو المراد بقوله وهي علة الجمع بينهما ولا يعترض بان الجمع امر اعتباري فلا يحتاج الى
العلة فانه لا يلزم من كون العلة جامعة ان يكون الجمع امرا موجودا في الخارج
قوله والعلة الغائية لها ماهية ووجود فهي بحسب ماهيتها علة لفاعلية
الفاعل وبحسب وجودها معلولة للفاعل ان كانت من الغايات الحادثة
اما الاول فلان الفاعل انما يفعل الفعل المعين لغاية وغرض فلولا تلك الغاية لبقي
فاعلا بالقوة وصيرورته فاعلا بالفعل امر معلل بتلك العلة والغرض واما الثاني
فلان الفاعل انما يفعل لتحصيل ذلك الغرض والغاية فلولا ان حصول ذلك الغرض

معلول

معلول ذلك الفعل لما كان ذلك الفعل لابد ثم الفاعل وان كان علة لوجود الغاية
الا انه ليس علة لعلية الغاية ولا لمعناها اما انه ليس علة لعليتها فلان الغاية انما تكون
علة لذاتها لا لشيء آخر وهو ظاهر واحتج الامام بان فاعلية الفاعل معللة
بعلية الغاية فلو كانت علية الغاية معللة بالفاعل لزم الدور وفيه نظر لان
فاعلية الفاعل ليست معللة بعلية الغاية وعلى ذلك التقدير انما يلزم الدور
ان لو كانت علية الغاية معللة بفاعلية الفاعل وليس كذلك اللهم الا ان يكون
المراد ان الفاعل من حيث انه فاعل ليست علة لعلية الغاية لكن المنع الاول
لا يندفع واما ان الفاعل ليس علة لمعناها فلان معنى الغاية انما يوجد في الفاعل
فلو كان علة لزم ان يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لشيء واحد وانه محال هذا
كلام الشيخ قال الشارح الغاية شيء من الاشياء موجود ولا شك ان اعتبار
شيئيتها غير اعتبار وجودها وقد لاحظ في هذا الكلام عبارة الشيخ في الشفاء
حيث قال الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود وان
كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه فالعلة الغائية لها
حقيقة وشيئية ولها وجود ثم ان المعلول ان لم يكن مسبوقا بالعدم فهو المبدع
وان كان مسبوقا بالعدم فهو المحدث وغاية المحدث يكون مقارنة لوجوده لان
غاية المبدع هو فاعله والفاعل مقارن للمعلول المبدع في الوجود وقال بعضهم ان
الواجب فاعل للفعل وغاية له وانما ابهم الشارح كذلك ولم يقل ان غاية المبدع
هو الفاعل بل قال الغاية فيه مقارنة لوجوده وهذا اعم بحسب المفهوم من ان
يكون فاعلا او غيره لانه لم يثبت بعد ان الغايات في المبدعات هو الفاعل
حتى يثبت ذلك على مهل واما غاية المحدث فلا يجب ان يكون مقارنة له
بل ربما يوجد متأخرة عنه فلا يكون وجود الغاية في هذا القسم علة وفي هذا الكلام
اشارة لطيفة الى ان الغاية في القسم الاول علة فان الفاعل هناك هو الغاية بعينها
بل عليتها الغائية انما هو بماهيتها لفاعلية الفاعل والفاعل علة لوجودها فيكون
ماهية الغاية علة لعلة وجودها لكن لا مطلقا بل على بعض الوجوه فان ماهية الغاية
انما هي علة للفاعل من حيث انه فاعل وليس علة لنفس الفاعل فانها لو كانت علة

نفس الفاعل لزم الدور ضرورة تقدم نفس الفاعل على ماهية الغاية من حيث انها علة لها
فلو كانت علة لنفس الفاعل لزم الدور فالغاية علة لان يصير الفاعل فاعلا بالفعل
والفاعل علة لان يصير الغاية موجودة ولا دور ههنا واعترض الامام بانهم
قاعدتين متنافيتين احديهما ان الافعال الطبايع غايات قالوا ان مثلا اذا تحرك
فغاية حركتها كونها في الحيز الطبيعي والثانية ان الغاية علة بماهيتها لعلية العلة
الفاعلية وذلك لان ماهية غاية فعلها لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن
اذ لا شعور لها ولا في الخارج لتوقف وجودها في الخارج على وجود المعلول
فتعين ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم والجواب بالتزام ان
لها شعورا يقتضيها غاية اذ في الباب ان شعورها ضعيف واليه اشار بقوله
وشعورها لها به ومنهم من اثبت هذا الاحتمال في جميع الاجسام البسيطة والمركبة
حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخيل تحرك الى جهة بعض الذكور في حالة كان هبوب
الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء في الا
والخراف في صعودها على الجدار المجاور لها وهو مما يؤكد بان للنبات شعورا و
ادراكا قوله [illegible] ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود والعلة الاولى لابد
ان يكون علة فاعلية لان العلل منحصرة في الاربع والعلة الاولى ليست احدى
الثلث فهي الفاعلية اما انها ليست صورة فلان الصورة معلولة مطلقا لما
تقدم من ان كل مركب من المادة والصورة معلول علية يجب ان يكون علة
للصورة واذا ثبت ان الصورة معلولة فلا يكون علة اولى لان العلة الاولى
ما يكون علة ولا يكون معلولا واما انها ليست مادة فلان علة المركب في المادة
والصورة اما علة لهما معا او علة للصورة فان كان علة لهما كانت علة للمادة
على الاطلاق والا لكانت علة للمادة وصيرورتها مادة بالفعل فان المادة
لا يكون بالفعل الا مع الصورة لا يقال ذكر في مادة السرير ولا شك ان الخشب
مادة بالفعل وان لم يقترن بصورة السرير لانا نقول هذا تمثيل على سبيل الا
والا فهيئة السرير ليست صورة لانها عرض والعرض لا يكون جوهرا واما انها
ليست غاية فلان الغاية معلولة في الوجود واذا ابطل ان يكون العلة الاولى

احدى الثلث تعين ان يكون علة فاعلية لكل موجود بناء على الوحدة ولذلك يكون
علة لتحقق الصورة والمادة اللتين كل منهما علة لماهية كل مركب فالمراد بالحقيقة في
قوله ولعل حقيقة كل موجود الماهية المركبة وعلة الماهية المركبة المادة والصورة فالعلة
الاولى علة لعلة كل ماهية مركبة في الوجود قوله كل موجود اذ التفت اليه
لما اشار الى علة الوجود اراد اثبات واجب الوجود وقدم على ذلك مقدمتين
احديهما في تحقيق ماهية الممكن وهي هذا الفصل والثانية في بيان احتياجه الى المرجح
وهي الفصل الذي يليه ثم ذكر البرهان عليه في الفصول الآخر هذا بيان ترتيب البحث
[illegible] ما هو في نفسه الامكان ظاهر هذا الكلام ان وجود الممكن ليس في ذاته موجودة
من غيره بيان الاول ان الممكن بالنظر الى ذاته لما صح ان يكون موجودا وان يكون
معدوما فليس اقتضاء ذاته الوجود اولى من اقتضاء العدم قال الامام هذا الكلام
مشتمل على امرين احدهما ان وجود الممكن ليس من ذاته والآخر ان الممكن شيء لم يكن
وجوده من ذاته يكون من غيره والاول مستدرك لان الممكن لا نعني به الا ما لا
يقتضي لذاته الوجود والعدم فحمل هذا المفهوم عليه لا فائدة فيه والثاني لابد من برهان
لجواز ان لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل اتفاقا اجاب الشارح بان
مراده اثبات احتياج الممكن في وجوده الى غيره وذلك لان الوجود والعدم بالنظر
الى ذات الممكن على السوية فلو لم يحتج في وجوده الى غيره لزم ترجيح احد المتساويين
الى الآخر لا لمرجح وانه مح في بداهة العقول فلا استدراك في الاول لانه اشار الى
امتناع استغنائه في وجوده عن الغير وبينه بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه فانه اشارة الى استحالة الترجيح بلا مرجح ولا افتقار في الثاني الى البرهان
لانه بديهي الاستحالة وفي هذا التوجيه تعسف ظ فانه ان عنى بذلك ان مفهوم قوله
ليس بصير من ذاته هو مفهوم امتناع عدم احتياجه في وجوده الى الغير فبين البطلان
ضرورة اعتبار الغير في المفهوم الثاني وعدم اعتباره في المفهوم الاول وان عنى
ان الاول مستلزم للثاني فالسؤال عايد لان في ايراد الملزوم استدراكا كما كان
وكذا الكلام في قوله اشار بقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه الى
استحالة الترجيح بلا مرجح فان معنى ذلك القول ليس الا ان ذات الممكن لا تقتضي وجوده

ولا بعد مرة وهذا لا يدل على استحالة الترجيح بلا مرجح وهو بين لا ستر به والاولى ان يقال
القضية لما كانت بديهية وكان فيها خفا اراد ازالة الخفا بتصوير الممكن فلهذا
اورد مفهومه وحمله عليه ايضاحا **قوله** وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج
الممكن الى الغير اى لما ثبت ان كل ممكن محتاج الى الغير فى وجوده فذلك الغير ان كان
ممكنا فهو يحتاج الى شئ آخر فاما ان ينتهى الى الواجب او يدور او الاحتياج او يتسلسل
وذلك لانه ان انتهى فذلك والا فان كانت السلسلة متناهية يلزم وان كانت
غير متناهية يلزم التسلسل فان جزء الانفصال لا بد ان يكون ثلثة لكن الشيخ اقتصر
على كل واحد منها بقوله اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية وحذف الجزئين الاخرين
اما الاول فلانه نفس المط واما الثانى فلانه بين البطلان وسبب آخر ذكره فهذا
هو السبب فى حذف جزئى المنفصلة والاقتصار على جزء واحد ثم ان هذا البرهان
قرره فى هذا الفصل بوجه اجمالى وفى الفصل الذى يليه بوجه تفصيلى ولهذا سماه شرحا
والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت وكل ممكن محتاج الى موجود
آخر فلا بد من شئ يحتاج اليه جملة تلك الممكنات وكل واحد من آحادها وما يحتاج
اليه الجملة وكل واحد يكون مغايرا للجملة ولآحادها بالضرورة وكل موجود مغاير لها
ولآحادها خارج عنها فلا يكون ممكنا والا احتاج الى موجود آخر فيكون بعض السلسلة
فاذن هو واجب وهو المط وفيه نظر لانه ان اريد انه لا بد من شئ واحد يحتاج
اليه الجملة وكل واحد من الآحاد فلا نم ولم لا يجوز ان يكون ما يحتاج اليه الجملة غير ما يحتاج
اليه كل واحد وان اريد انه لا بد من شئ يحتاج اليه الجملة وشئ يحتاج اليه كل واحد
فلا نم ان ذلك الشئ الذى يحتاج اليه الجملة مغاير لكل واحد من الآحاد حتى يلزم
ان يكون خارجا عن الجملة وهذا لا يندفع الا بان يقال الشئ الذى يحتاج اليه الجملة
لا يجوز ان يكون نفس الآحاد ولا كل واحد منها ولا بعضها بل خارج عنها فلا بد
من التقسيم فلذلك صار هذا الوجه اجماليا والوجه الثانى تفصيليا وتقرير سوال
الامام ان السلسلة الغير المتناهية وهى الموجودات الغير المتناهية التى يكون بينها
ترتب فان لم يكن بينها ترتب لم تكن سلسلة اما ان يكون آحادها موجودة معا او
غير موجودة معا فان كان آحادها غير موجودة معا لا يستحيل عندهم عدم تناهيها

وانما الحج ما يكون آحادها موجودة معا وانما يكون كذلك لو لم يجز استناد كل ممكن
الى سبب متقدم عليه بالزمان فانه لو جاز ذلك لم يكن آحاد السلسلة موجودة
معا وح يجوز استناد كل ممكن الى آخر لا الى اول قال الشارح على هذا الكلام مواخذة
لفظية وهو ان استناد الشئ الى ما قبله بالزمان مح لانه استناد بالمعدوم بل الجواب
ان يقال هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة فانه لو
جاز بقاء المعلول بعد انعدامها جاز ان يكون كل واحد من السلسلة باقيا الى محل
ما بين يكون فى احدهما موجدا وفى الآخر موجبا وح جاز استناد كل ممكن الى آخر
لا الى اول ولما كان المواخذة تندفع بتغيير العبارة سماها لفظية ونحن نقول
لا نم استناد الشئ الى ما قبله بالزمان استناد الى معدوم وانما يكون كذلك لو لم
يصر المتقدم بالزمان على الشئ مقارنا له وهو مم فان الاب متقدم على الابن و
مقارن له لا من جهة التقدم بل من جهة اخرى وليس كلام الامام الا ان السبب
يمكن ان يوجد ويكون فى الوجود زمانا ثم يوجد المسبب ثم يتقدم وهكذا المسبب
يكون موجودا زمانا ثم يوجد مسببا آخر ثم يتقدم وهكذا كل سبب يكون فوقه
سبب يكون متقدما عليه بالزمان فيكون كل سبب يكون فوقه سبب لا الى اول و
لا يلزم منه مح وهذه الصورة وان كانت مبنية على امكان بقاء المعلول بعد انعدام
العلة مبنى ايضا على تقدم السبب على المسبب بالزمان فلا غبار على كلام الامام
شرح تحرير الدليل ان الممكن لا بد ان يكون له علة فعلية ان كانت
واجبة فهو المط وان كانت ممكنة فاما ان ينتهى الى الواجب او يدور او يتسلسل
واياما كان يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظ واما على تقدير الدور
او التسلسل فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما
ان يكون واجبة او ممكنة والاول بط لانها لم تجب بذاتها بل باجزائها والثانى
لا بد لها من علة فتلك العلة اما كلها او بعضها او امر خارج عنها فان كان واحدا
واحدا منها فهو ايضا بط لان كل واحد واحد لا يستقل بايجاد الجملة وان كان
العلة بعض آحادها فهو ايضا بط لان كل واحد فرض علة اولى بالنسبة منه فتعين ان
يكون العلة امرا خارجا عنها وهو المط لا يقال لا نم ان الجملة اما واجبة او ممكنة

وانما يكون كذلك لو كانت موجودة وهو ممنوع فان الموجود ما قام به الوجود ومن
المستحيل ان يقوم وجود بجميع الممكنات وعلى تقدير امكانها لا يلزم ان يكون
موجودة حتى يحتاج الى علة موجودة لانا نقول متى كان كل واحد من الموجودات
ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود ومتى كان كل ممكن بالنظر
الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذاتها يكون معدوما فلا يكون وجودها الا
من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات لا يوجد بالنظر الى ذواتها
بل من الغير لو قطع النظر عنه لم يكن شيء منها موجودا وهذا بديهي لا نشك فيه فان قلت
لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج فاي حاجة الى الانتقال الى الاجزاء
الثلثة فانه يكفي ان يقال في الموجودات الواجب والا لكان جميع الموجودات
ممكنا وح يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع الموجودات على وجود الواجب
والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات ولا يتم الا بتلك المنفصلة واعلم ان
الشيخ قرر البرهان في الشفاء هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين الطرفين بالضرورة
فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى
غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها
الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها
معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فلما ثبت
ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة
العلل الغير المتناهية وسطا فيكون وسطا بلا طرف وانه مح ويمكن ان يورد
السؤال المذكور عليه لكنه يندفع بما ذكرنا **قوله** واعلم ان حصول الجملة من
الاجزاء حصول الجملة من الاجزاء بوجوه ثلثة فانه ربما ينضم جزء الى جزء فيحصل
الجملة بمجرد اجتماعهما وربما ينضم جزء الى جزء ويتحقق هيئة اجتماعية ويحصل بحسب
ذلك جملة فان قلت لما تحقق الاجتماع في الاول فلا بد ان يكون ثمه هيئة اجتماعية
فهو المجموع الثاني معنا فلان المجموع الثاني اذا تحقق لمعروض الهيئة الاجتماعية
ليس احد الجزئين بل مجموعهما وليس فيه هيئة اجتماعية اخرى وربما ينضم جزء مع جزء
ويفيض على المجموع صورة او مزاج ويحصل بحسب ذلك جملة فالحاصل في الاول

مجرد الاجتماع وهو شيء مع شيء والثاني الاجتماع مع هيئة اجتماعية والعبارة عنه بانه شيء
لشيء مع شيء فان الهيئة الاجتماعية شيء حاصل للمجموع وهو شيء مع شيء والثالث صورة
نوعية او مزاج فيهما وقد عبر عنه بانه شيء من شيء مع شيء ولقائل ان يقول لفظ من
تارة يستعمل في العلة الفاعلية فيقال وجود الممكن من الواجب واخرى يستعمل في
العلة المادية فيقال السرير من الخشب فان كان المراد بقوله الحاصل من الثالث
شيء من شيء مع شيء ان المجموع وهو الشيء مع الشيء فاعل له وهو باطل ضرورة ان
المجموع ليس بفاعل للصورة النوعية وان كان المراد انه قابل له فلا فرق بين الحاصل
في الثالث والحاصل في الثاني والجواب ان المراد القابل ولا نم عدم الفرق بين
الحاصلين وانما يكون لو لم يختلفا بجهة اخرى فان الاشتراك في بعض الصفات لا
يوجب الاشتراك في جميع الصفات فالحاصلان وان اشتركا في قابلية المجموع الا
ان الحاصل في الثاني مجرد هيئة اجتماعية وفي الثالث صورة او مزاج نعم يرد
ان يقال لا فرق بين العبارتين في المفهوم فان مفهوم الثاني الحاصل من شيء في مجموع
قابل له ومفهوم الثالث ايضا الحاصل من شيء في مجموع قابل له فعبارته لا يفيد الفرق
وهو بصدده وتحقيق الكلام في هذا المقام ان المركب الخارجي اما ان يكون حقيقة
مغايرة لحقيقة الآحاد او لا فان لم يكن فهو القسم الاول وان كان فاما ان يحصل له
صورة نوعية حتى صار نوعا في الخارج صدر عنه آثار مختلفة فهو الثالث والا فهو
الثاني واما العبارة وان كانت قاصرة عن المراد فهذا هو المراد ولما كانت
جملة الممكنات المفروضة من القسم الاول حكم الشيخ بان الجملة والآحاد شيء واحد
وفيه اشارة الى ما اصلنا **قوله** اشارة كل علة جملة هي غير شيء من آحادها قد
ثبت ان كل سلسلة معلولات تحتاج الى علة خارجة تلك والعلة الخارجة لا بد ان
يكون علة لكل واحد من آحادها لان تلك العلة الخارجة لا بد ان يكون علة لبعض
آحادها وذلك ظ فاما ان يوجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك
البعض اولا فان لم يوجد فهو المط وان وجد فاما ان يكون ذلك الواحد علة لذلك
البعض اولا فان كان علة لزم اجتماع علتين على معلول واحد وانه مح وان لم يكن
علة يلزم ان يوجد في الجملة امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وذلك في

السلسلة المفروضة فح لا يقال لزم استحالة اجتماع علتين وانما يكون محالا لو كانتا مستقلتين
لانا نقول العلة الخارجة لابد ان تكون مستقلة بايجاد بعض منها فانه ان لم يصدر عنها
شي من آحادها لم يصدر عنها الجملة بالضرورة فلو احتاج ذلك البعض الى فاعل آخر
لم يكن العلة الخارجة مستقلة وقد ثبت انها كذلك هف فهي علة اولا للآحاد
اى علة لكل واحد واحد والا فليكن كل واحد غير محتاج الى العلة اذ لا يجوز ان
يكون في هذه الصورة ان يكون علة لبعضها دون بعض فان جاز ان يوجد جملة
لا كالجملة المفروضة يكون علتها علة لبعض آحادها دون بعض فان حقيقة الجملة المفروضة
هي حقيقة الآحاد فان كانت علة لبعضها دون بعض لم يكن علة للجملة بالحقيقة بل
علة لذلك البعض فقط هذا هو كلام الشيخ وهو دليل آخر غير ما ذكرنا قال
الشارح في شرح هذا الكلام العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق
كانت اولا علة لواحد من الآحاد والا فاما ان لا يكون علة لشي من الآحاد فلا
يكون علة للجملة على الاطلاق وفيه نظر لانه ان اريد بالعلة المطلقة العلة التي تستند
اليها كل واحد من آحاد الجملة فذلك الكلام يرجع الى قضية شرطية يتحد فيها المقدم
والتالي وهذا ابين لا حاجة فيها الى بيان وان اريد بالعلة المطلقة العلة التامة
للجملة فقيد الاطلاق مستدرك لانها المراد من العلة وان لم يقيد بالاطلاق
والذي غلط الشارح قوله فلم يكن علة للجملة على الاطلاق فظن ان الاطلاق متعلق
بالعلة اى لا يكون علة مطلقة وليس كذلك بل متعلق بلم يكن فكانه قال لم يكن علة
للجملة على التحقيق كما ذكرنا قوله كل سلسلة المراد ان كل سلسلة من علل و
معلولات فهي منتهية الى الواجب لانه اما ان يكون ما ليس بمعلول اولا يكون و
ايا ما كان فواجب الوجود طرف ونهاية لها اما على التقدير الاول فظ واما
على التقدير الثاني فلما ثبت ان العلة الخارجة لابد ان يكون علة لبعض
آحادها فذلك البعض اما ان يكون له علة في السلسلة اولا يكون لا سبيل الى
الاول والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وانه مح وبعبارة
اخرى العلة الخارجة لابد ان يكون شي من آحادها صادرا عنها فلو كان له علة
فاعلية في السلسلة لزم ان يصدر واحد عن علتين وهو مح فتعين ان يكون العلة

الخارجة

الخارجة علة لواحد لا يكون له علة في السلسلة فيكون سلسلة العلية والمعلولية منتهية
الى العلة الخارجة فهي طرف قطعا وقد ذكر الشارح ان هذا الكلام لبيان تاليف
المقدمات لانتاج المط وهو وجود الواجب وبه يتم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره
ويرد عليه انه لو كان المراد ذلك لكان قوله اشارة كل علة جملة هي شي غير آحادها
الى آخره على ما قرره كلاما اجنبيا فاصلا بين المط ومقدماته والحق ان الشيخ لما اثبت
في اول الفصول وجود الواجب من كونه علة خارجة عن سلسلة الممكنات ذكر ان
تلك الحيثية احكاما في فصول اخر فبين انه علة لكل واحد من آحاد السلسلة وبين انه
طرف لكل سلسلة حتى تبين ان السلسلة التي فرضت غير متناهية متناهية بواجب
الوجود وقال بقي هنا مقام آخر وهو ابطال الدور واجاب الشارح واعلم ان الدور
الخ وهو ظ قوله هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود الشيخ
اراد بيان وحدة واجب الوجود لكن قدم عليها مقدمتين اوليهما ان الاشياء
تختلف اما بالاعيان او لا بالاعيان والتي تختلف لا بالاعيان تختلف اما بالاعتبار
او بغيره اما بالاعتبار فكالعاقل والمعقول فان النفس اذا عقلت نفسه فالعاقل
والمعقول شي واحد بالذات يختلف بحسب الاعتبار واما الاختلاف بغير
الاعتبار فكالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان بالمفهوم ويتحدان
بالوجود والمختلفة بالاعيان اما ان يكون ما في امر مقوم او في عارض فاذا كان
الاشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فهو يشتمل على ما به الاختلاف
على ما به الاتفاق والنسبة بينهما اما باللزوم او بالعروض وعلى التقديرين اما في
جانب ما به الاختلاف او في جانب ما به الاتفاق فهذه اقسام اربعة لا مزيد
عليها اما باللزوم فان كان ما به الاتفاق لازما فهو غير منكر لجواز اشتراك الامور
المختلفة في لازم واحد واذا كان ما به الاختلاف لازما فهو منكر والا لكان الذي
يلزم الواحد مختلفا متقابلا وانما اردف الاختلاف بالتقابل لان اللوازم
لو كانت مختلفة غير متقابلة يجوز ان يتوارد على موضوع واحد كالسواد و
السطح والشكل على الجسم اما اذا كانت متقابلة فلا يجوز والا لزم اجتماع
المتقابلات على شي واحد وهو مح واما بالعروض فاذا كانت ما به الاتفاق

عارضا فهو غير منكر ولعل قائلا يقول ما به الاختلاف ههنا اشياء وهو اعيان الاشياء مستلزم
للاشياء والاشياء مستلزمة لما به الاتفاق لانه مفهوم لها فلا يكون ما به الاتفاق
عارضا بل لازما واما المثال الذي ذكره الشارح فساقط لان هذا الجوهر وذلك العرض
لم يعتبر مع الوجود ولم يكن ما به الاتفاق وهو الوجود مقوما وان اعتبر مع الوجود كان ما
الاتفاق لازما بالضرورة فنقول في جوابه نقرر المثال ان هذا الموجود وذاك الموجود
اذا كانا اشارتين الى ذلك الجوهر وهذا العرض فهما من حيث هما موجودان
يكون للوجود مقوما لهما وما به الاختلاف هذا الجوهر وذاك العرض والوجود عارض
لازم لها اذا تقرر هذا فنجيب عن اصل الاشكال بانا لا نم ان ما به الاختلاف في الاشياء
مستلزم لها فان هذا الجوهر وذاك العرض الموجود اي المجموع من احدهما ومن الوجود
ان كل واحد منهما موجود والمجموع ليس بموجود وعن الاشكال بالمثال بانا نختار ان
هذا الجوهر وذاك العرض يعتبران مع قيد الوجود فقوله ما به الاتفاق لازم قح ان
اردتم انه لازم لما به الاختلاف فممنوع وان اردتم انه لازم للمجموع فمسلم لكن
لا يلزم منه لزومه لما به الاختلاف وانما يكون لو كان المجموع لازما لما به الاختلاف
وليس كذلك واعلم ان الشبهة لا انقطاع لها في توحيد واجب الوجود فانا لو فرضنا
واجبي الوجود ولم يكونا شيئين مختلفين باعيانهما متفقين في امر مقوم لهما ولا
مقوم لواجب الوجود قطعا والا لزم تركبه وهو مح نعم الانقطاع بمجرد التميز بين
ما به الاشتراك وهو الوجوب وبين هذا الامتياز الذي هو التعين باللزوم و
العروض على ما ذكره الشارح الامام واما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى هذا
القدر ايضا بل الى مجرد قسمة الشيئين الملاقيين باللزوم والعروض لانه لم يتعرض
الكلام الا في الواجب الواحد على ما سيأتيك بيانه قوله اشارة قد يجوز
ان يكون ماهية الشي سببا اعلم ان المراد بالماهية غير الوجود فان الشي اما ماهية
او وجود وما هو غير الوجود يمكن ان يكون سببا لصفة ويمكن ان يكون صفة سببا لصفة
اخرى لكن لا يمكن ان يكون سببا لوجوده فان السبب متقدم بالوجود ولا شي
متقدم بالوجود على الوجود وهذا تنبيه على ان واجب الوجود ليس غير الوجود
فان الذي هو غير الوجود لا يكون سببا لوجوده فلا يكون سببا لوجوده فلا يكون

فلا يكون موجودا بذاته فلا يكون واجب الوجود بل الواجب الوجود هو الوجود الذي
هو موجود بذاته فان قلت ما ذكر في غير الوجود ات في الوجود فان الوجود
لو كان سببا لوجوده والسبب متقدم بالوجود كان الوجود متقدما على الوجود
على وجوده وانه مح فنقول لا نم انه مح فان تقدم الوجود على وجوده انما هو بنفسه
وهو الوجود وغير الوجود يتقدم لا بنفسه على وجوده بل بوجوده ولا شك في استحالته
وسؤال لم لا يصح كل ما هو غير الوجود فهو معلول لان الانسان مثلا اما ان يكون
موجودا للانسانية ولانه انسان واما ان يكون موجودا لسبب شي من خارج
لا سبيل الى الاول لان الانسان انما يكون انسانا اذا كان موجودا لكونه موجودا
فيكون الانسان موجودا قبل كونه موجودا وانه مح فبقي ان لا يكون الانسان
موجودا الا عن علة وينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يكون معلولا لعلة لا يكون غير
الوجود بل هو نفس الوجود فلو قيل الوجود ايضا كذلك لا يجوز ان يكون موجودا
لانه وجود ولانه انما يكون وجودا لو كان موجودا فيكون موجودا لانه وجود
فيعود المح فالجواب ان الوجود انما يكون موجودا لا بوجود آخر بل بنفسه فلا معنى
لقولنا الوجود موجود لانه موجود الا ان الوجود هو موجود بنفسه فلا يلزم
ان يكون الوجود موجودا قبل كونه موجودا بل اللازم ان الوجود متقدم بنفسه
على كونه موجودا ولا محذور فيه فقد ظهر ان كل ما هو غير الوجود انما يكون موجودا
بالوجود والوجود موجود بنفسه كما ان الزماني يتقدم ويتاخر بحسب الزمان
والزمان بنفسه وكما ان الاجسام تختلف بالمادة والمادة بنفسها وكما ان الاشياء
تظهر من يدي الحس بالنور والنور بنفسه لا بنور آخر فلما كان هذه المقدمة
اصلا لاثبات ان وجود الواجب عين ماهيته شرع الامام في البحث عن
هذه المسئلة لكن تهافت وهو ان هذه المسئلة تتوقف على مقدمتين احديهما هذه
المقدمة والاخرى ان الواجب غير مركب والشيخ يصرح بهذه المسئلة بعد
اثبات المقدمتين فالموضع الاليق بالبحث فيها هناك لا ههنا
والفاضل الشارح لما بين ان الوجود واقع على الوجودات بمعنى واحد زعم
ان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات من حيث انه وجود وان وجود الواجب

لا يقال اختلاف المادة وتعددها بواسطة الصورة
لا بالذات تختلف قال والمادة تتشبه الان المراد
لا تختلف بالذات اقوى وان كانت بالعرض
حـ

عارض لمهية كان وجود الممكنات كذلك وظن ان الوجود الواجب لو لم يكن
عارضا لمهية بل يكون نفس مهية لزم احد الامرين اما ان يكون وجود الواجب
مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود على الوجود الواجب والوجود
الممكن بالاشتراك اللفظي لان حقيقة الوجود الواجب اما ان يكون عين حقيقة الوجود
الممكن او غيرها فان كان حقيقة عين حقيقة يلزم ان يكون وجوده مساويا لوجود المعلول
في الحقيقة وان كانت غيرها حتى لوجوده حقيقة ولوجود غيره حقيقة اخرى يلزم الاشتراك
اللفظي وتقرير آخر في بيان احد الامرين ان وقوع الوجود على الوجودين اما ان يكون
بمعنى واحد او لا يكون والثاني يستلزم الاشتراك والاول يستلزم ان يكونا متحدين
في الحقيقة وههنا نظر لان احد الامرين كما يلزم على تقدير عدم عروض وجود الواجب
للمهية لازم ايضا على تقدير العروض فان وجوده لو كان عارضا لمهية فان اتحد
هو والوجود الممكن في الحقيقة يلزم الامر الاول وان لم يتحد يلزم الامر الثاني و
ايضا وقوع الوجود عليهما اما بمعنى واحد ام لا والامام لما اثبت ان الوجود
واقع على الوجودين بالاشتراك المعنوي قال ثبت ان وجود الله تعالى مساو لوجود
الممكنات من حيث انه وجود وح لا يخ اما ان يكون وجود الله تعالى مع مهية او لا
يكون والاول مذهب اكثر المتكلمين والثاني مذهب اكثر الحكماء فهذا الكلام صريح
في ان عدم الاشتراك اللفظي مستلزم لمساواة الوجودين في الحقيقة على تقدير كل
من المذهبين فيكون احد الامرين وهو اما المساواة او الاشتراك لازما على كل تقدير
لان كل ملازمة يستلزم منع الخلو من عين اللازم ونقيض الملزوم فبعد تخصيص
لزوم احد الامرين بتقدير عدم المقارنة غير مطابق لا يقال احد الامرين هو اما
ان يكون حقيقة الواجب مساوية لحقيقة وجودات الممكنات واما اشتراك الوجود
وفي قوله لزم كون ذلك الوجود اشارة الى هذا لان المراد ذلك الوجود الذي هو
ليس الواجب وبيان لزوم احد الامرين ان الوجودين اما ان يتحدا في المعنى في الحقيقة
او لا فان اتحدا فالتقدير انه غير حقيقة الواجب فيكون حقيقة الواجب مساوية
لساير وجودات الممكنات التي هي معلولات وان لم يتحدا في المعنى يلزم الاشتراك
لانا نقول لا يلزم من كون الوجودين متحدين في الحقيقة وكون الوجود حقيقة الواجب

لكن

كون حقيقة الواجب مساوية مطلقا وانما يكون كذلك لو كان حقيقة الواجب مجرد الوجود
وليس كذلك بل الوجود بشرط لا وقد اعترف الامام بتساويهما من حيث الوجود
المجرد ولا يلزم تساويهما مطلقا قال الشارح يختلفان بالحقيقة ولا يلزم الاشتراك او بمعنى
في المعنى ولا يلزم تساويهما في الحقيقة لجواز ان يكون وجود على الوجودين بالتشكيك
ومنشأ الغلط انه ظن ان لا واسطة بين الاشتراك اللفظي والتواطؤ وليس كذلك
وسند المنع لا ينحصر في تشكيك الوجود فانه يجوز ان يختلف الوجود في الحقيقة ويكون
قول الوجود عليهما بالتواطي كما اذا كان عرضا عاما او جنسا لكن لما كان الواقع
بالتشكيك لم يذكر غيره واعلم ان هذا البحث من اوله الى آخره مبني على كلية الوجود
وتعددها والحق ان المتعدد الموجود لا الوجود **قوله** وذلك لان بين طرفي
التضاد الواقع في الالوان هذا ليس تعليلا لخروج البياض عن حقيقي بياض الثلج و
بياض العاج وان كان ظاهره ذلك لان دليله ما ذكر من ان المهية وجزئها لا
يختلف بل للتمثيل وتقريره وتقريره ان البياض اسم واحد واقع بمعنى واحد على
البياضين ولا اسم لهما على التفصيل فان جميع الالوان الغير المتناهية بين طرفي
التضاد الواقع في الالوان لا اسم لها على التفصيل ويقع على كل جملة منها اسم واحد
بمعنى واحد على التشكيك او جواب لسؤال فانه لما ثبت ان البياض المقول على
البياضين ليس طبيعة نوعية ولا جنسية بل ان البياضين ليسا مشتركين في ذاتي
فيكونان نوعين موجودين وكان سائلا يقول كل نوع يدركه وضع اسم بازائه
كالانسان والفرس والحمار وغير ذلك فلو كانا نوعين لابد ان يكون لكل منهما
اسم على التفصيل فاجاب بان كل نوع لا يجب ان يكون له اسم فان بين طرفي
التضاد انواعا لا نهاية لها ولا يمكن ان يوضع لكل منها اسم والجواب
ما عرفته مما مر به وسوانا لا نم ان الوجود من حيث هو لو لم يقتض العروض واللاعروض
لاحتاج وجود الواجب ووجود الممكن الى سبب منفصل وانما يكون كذلك لو كان
وجود الواجب مساويا لوجود الممكن وهو ممنوع بل هما مختلفان في الحقيقة فلم لا يجوز
ان يكون وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه سبب عدم العروض
يقتضي لذاته اللاعروض ووجود الممكن يقتضي العروض كما في النور والحرارة سلمنا المساواة

لكن لا يحتاج وجود الواجب الى سبب عدم العروض بل يكفي فيه عدم سبب العروض
ولما كان في هذا المنع الاخير ضعف لان احتياج الواجب الى العدم اشنع اشار
الى ان الحق ما ذكره اولا ويمكن ان يقال سبب ان اللاعروض محتاج الى سبب لكن
لا نم انه قح فان من الجايز ان يكون الواجب محتاج في صفة عدمية الى سبب على
والمح ان يحتاج في ذاته او صفاته الحقيقية قوله والجواب ان الحقيقة جهيه
ان يقال ان اراد بقوله وجود وهو مقولا الوجود والخاص الذي هو نفس حقيقته فلا نم انه
مقول وان اراد به الوجود المطلق فسلم لكن لا يلزم منه الا مغايرة الوجود المطلق
لحقيقته لا مغايرة الوجود الخاص فان قلت المعقول من الوجود هو الكون وتخصيصه
بالاضافة الى المحل فالوجود الخاص الواجب انما تخصص بالاضافة الى الماهية وايضا الوجود
الخاص لو كان نفس حقيقته لا يكون مفهوم الوجود الكون لان حقيقته ليست هي الكون
الخاص وح يكون قول الوجود على الوجود الخاص مع لا بالاشتراك اللفظي فنقول لا نم
ان تخصص الوجود بالاضافة الى المحل وانما يكون كذلك لو لم يكن ذلك الوجود قائما
بالذات وهو مم فان وجود الواجب وجود خاص قائم بذاته واما الثاني فلا نم ان نفس
حقيقة الواجب ليس هي الكون الخاص فان الشيخ يصرح فيما بعد ان الوجود ومفهوم
اي للواجب عارض للممكن قوله ومنها قوله لو لم حقيقة الواجب تقريره ان
حقيقة الواجب لو كانت نفس الوجود وهي علة للممكنات فعلة الممكنات اما ان يكون مجرد
الوجود او الوجود مع القيود السلبية والثاني بط لان السلب لا يصح ان يكون جزء
العلة فيلزم ان يكون مبدا الممكنات مجرد الوجود فيكون سائر الوجودات
مبدا الممكنات وهو مح قوله ومنها انهم اتفقوا التحرير ان الوجود عارض
للماهيات الممكنة فيكون في الواجب كذلك لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف وجوز
القياس ان يقال لو كان الوجود عارضا للماهية الممكنة كان في الواجب كذلك لكن المقدم
حق والتالي مثله قوله ثم اعترض على الشيخ قال الشيخ لو كانت الماهية علة
لوجودها فكانت متقدمة بالوجود على الوجود لان العلة متقدمة بالوجود على
المعلول قال الشارح نقلا عن الامام لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وح يكون
معنى التالي انها مؤثرة في الوجود وهو اعادة المقدم بعبارة اخرى واجاب بالالزام

ان معنى التقدم هو التأثير بل امر مغاير له فان التقدم شرط التأثير والشرط مغاير للمشروط
ولئن سلمنا ان التقدم هو التأثير لكن الدليل لا نم لان الماهية لا يتصور مؤثرة الا اذا
كانت في الاعيان فيكون كونها في الاعيان شرطا لتأثيرها في الوجود وهو كونها في الاعيان
فيكون كونها في الاعيان مشروطا بكونها في الاعيان وانه مح وهذا المنقول غير ما ذكره
الامام لان الامام استفسر في قول الشيخ ان العلة متقدمة على المعلول وقال ان اردتم
بتقدم العلة كونها مؤثرة في حصول وجودها فحاصل قولكم ذلك ان العلة لا يكون مؤثرة الا بعد وجودها
وهذا بعينه اعادة التالي لان معناه ح ان الماهية لا تكون مؤثرة في الوجود الا باعتبار
الوجود وهو محل النزاع لان عندنا الماهية علة للوجود ونفسها لا بالوجود وان اردتم
معنى آخر فبينوه فان التصديق بعد التصور وعلى هذا لا يتوجه الكلام الشارح لان
جواب الاستفسار لا يكون بالمنع ولو قال نحن نعلم بالضرورة انه امر وراء التأثير لانه
مشروط بالتقدم فلا بد من بيان ذلك الامر المغاير ولو بين كان هذا القول حشوا
بلا فائدة فيه ثم الامام لم يقل ان معنى تقدم العلة بالوجود هو التأثير بل معنى
التقدم الذاتي وح يكون بين المقدم والتالي فرق لان معنى التالي ان الماهية لا يكون
مؤثرة في الوجود الا بعد الوجود والمقدم ان الماهية مؤثرة في الوجود ولا شك
انه مغاير للمقدم على ان الامام لم يقل ان التالي هو اعادة المقدم بعبارة اخرى
[illegible] العلة متقدمة بالوجود على المعلول اعادة التالي بعبارة اخرى فاين هذا
من ذلك والحق في الواجب ان المراد بالتقدم الذاتي هو الترتيب العقلي فان
العقل يجزم بان العلة لا بد ان يوجد اولا وبالذات ثم يصدر عنها شيء وحاصل
[illegible] الامام منع الملازمة وهو انا لا نم ان الماهية لو كانت علة للوجود وكانت
[illegible] عليه بالوجود وانما يكون كذلك لو كان تأثيرها في وجودها مشروطا بالوجود
وهو مح [illegible] تأثيرها بنفسها وجوابه ما نبهنا عليه من قبل ان المراد بالماهية غير الوجود وغير
الوجود انما يكون مؤثرا بالوجود وبشرط الوجود والعلم به ضروري
ولما كانت الماهية قابلة للوجود اورد الامام على ما ذكره نقضين تفصيلي وهو منع
الملازمة واجمالي وذلك بوجهين احدهما لو صح ما ذكرتموه لزم ان لا يكون الماهية
علة قابلة للوجود لوجوب تقدم العلة بالوجود واللازم بط والجواب ان اريد

قال الامام ان اردتم ان [illegible] ان
المعلول [illegible] فهذا اسلم [illegible] [illegible] قول الشارح
العلة متقدمة على المعلول بالوجود [illegible] ما حصله
الا ان العلة لا توجد [illegible] المعلول الا بعد وجود
وهذا [illegible] على [illegible] الاول [illegible]
ان العلة [illegible] وجود واعطاء [illegible] فيكون كلامهم
لا باعتبار وجود آخر [illegible] ان [illegible] وان اريد
اعادة لمحل النزاع بعبارة اخرى [illegible] فعلا
او التأثير [illegible]
عن ان يكون متقدما [illegible]

بقوله المهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة بل هي
متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تتحقق في العقل ولا نم بغير الوجود والخارجي
وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج
لو كان للمهية وجود والموجود موجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض ممنوع وسوغا
توجيه الكلام في هذا المقام الثاني بما ذكره الشيخ ان مهية الشي يجوز ان يكون علة لصفتها
فان تلك المهية لا يجوز ان تكون متقدمة على الصفة بالوجود والا لم تكن العلة نفس المهية
فقط بل المهية الموجودة لكن جعل الامام نفس المهية فان قلت لم تكن العلة المهية مع
الوجود وكل ما لا يكون مع الوجود كان معدوما فيلزم ان يكون المهية موثرة حال
عدمها فنقول لا يلزم من اعتبار الوجود في العلية اعتبار العدم بل العلة الماهية
من حيث هي هي فقوله ولا يلزم من ذلك كونها معدومة اشارة الى هذا الجواب والسوال
واجاب بان علية المهية من حيث هي هي ليس ان الوجود لا مدخل له في عليتها بل ان
المراد ان المهية علة في الوجودين العقلي والخارجي فلا يعتبر في عليتها احد الوجودين
كالانقسام بمتساويين للزوجية فان الزوجية تقتضيه سواء في العقل او في الخارج
فلا يعتبر في ذلك الاقتضاء احدهما مع انا نعلم بالضرورة انها ما لم تتحقق في العقل
او في الخارج يستحيل اقتضاؤها له فالعلة تقتضي شيئا تارة بشرط الوجود الخارجي
واخرى بشرط الوجود العقلي واخرى لا بشرط احدهما بل مع كل منهما وهو اقتضاء
المهية [illegible] اشارة واجب الوجود المتعين واجب الوجود متعين لانه لو لم
يكن متعينا لم يكن موجودا وقد ثبت انه موجود فقوله ما لم يتعين لم يكن علة لغيره اكثر
المقدمات فيه مستدركة وذلك واضح ثم ان تعينه اما لكونه واجب الوجود او لغيره
والاول يستلزم المط لانه اذا كان تعينه لكونه واجب الوجود فاينما وجد واجب
الوجود وجد ذلك التعين فيلزم انحصار واجب الوجود والثاني يقتضي ان يكون
واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود اما ان يكون لازما لتعينه
او عارضا او معروضا له او ملزوما او الكل مح هذا توجيه الشارح وفيه نظر لان تعينه
لو كان لغيره كان واجب الوجود محتاجا في تعينه الى غيره فيلزم ان يكون واجب
الوجوب المتعين معلولا لغيره وهذا لا حاجة له الى دليل ولو استدل بقوله لانه ان كان

لانه

لازما لنفسه كان تلك المقدمة مستدركة في البيان اذ يكفي ان يقال لو لم يكن نفسه لكونه واجب
الوجود بل لغيره لكان معنى واجب الوجود اما لازما لنفسه او عارضا او معروضا او
ملزوما والكل مح ثم لو جرينا على هذا الاستدلال فقول الشارح والكل مح بعيد عن التقريب
اذ التقريب ان يقال واياما كان يلزم ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا للغير
ولذلك قول الشيخ ان كان معنى واجب الوجود لازما كان الوجود لازما لماهية
غيره او صفة وذلك مح لانها سبب التقريب وايضا قد استعمل تلك المقدمة
في ذلك الاستدلال في ثلث مواضع اخرى اما اولا وثانيا فحيث بين ان القسم الثاني
يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لا محالة متعينا وان طبيعة وجود الواجب
بتعين ذلك التعين لزم ان يكون الوجود والواحد المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين
واما ثالثا في القسم الرابع حيث قال بانه يقتضي كون الواجب معلولا للغير فلو احتاج
تلك المقدمة ثمه الى الدليل فكيف صارت في هذه المواضع بينة جنبها والصواب
ان يقال اراد الشيخ ان يستدل على استحالة كون التعين لغير واجب الوجود بدليلين
احدهما يستلزم انه كون واجب الوجود المتعين معلولا للغير وهو مح والثاني انه لو كان
تعينه لغير واجب الوجود لكان تعين واجب الوجود لازما لنفسه او عارضا او معروضا
او لازما او ملزوما والكل مح فيتوجه الكلام لكن لا بد من واو العطف في قوله
ان كان واجب الوجود لازما حتى يكون دليلا آخر ويحتمل انها سقطت من قلم الشيخ
او الناسخ ومما يدل على ذلك دلالة واضحة اقتصار الشيخ في مواضع من الشفاء
على الدليل الاول من غير التعرض لبيان التلازم والتعارض منها ما قال في [illegible]
الالهيات الواحد مما هو واجب الوجود ويكون ما هو به هو ذاته ومعناه اما
ان يكون مقصورا عليه لذات ذلك المعنى او لعلة مثلا لو كان الشي الواجب الوجود
هو هذا الانسان فلا يخ اما ان يكون هو هذا الانسان للانسانية ولانه انسان او لا يكون
فان كان لانه انسان هو هذا فالانسانية تقتضي ان هذا فقط وان وجدت لغيره
فاقتضت الانسانية ان يكون بل انما صار هذا الامر خارج عن الانسانية فكذلك
الحال في حقيقة واجب الوجود فان كانت لاجل نفسها هي هذا المعين استحال ان تكون
تلك الحقيقة لغيره فيكون تلك الحقيقة ليست الا هذا وان كان تحقق هذا المعنى لهذا

المعين لا عن ذاته بل عن غيره وانما هو هو لانه بهذا المعين فيكون الوجود الخاص له مستفادا
من غيره فلا يكون واجب الوجود هف فاذن حقيقة واجب الوجود يوجب الوجود الواحد
فقط هذا كلام الشيخ بعبارته من غير تغيير وهو مصرح بما ذكرنا ونقول في بيان استحالة
الاقسام الاربعة في الدليل الثاني على محاذاة ما في الكتاب اما اذا كان معنى واجب
الوجود لازما لنفسه فلا بد يلزم ان يكون الوجود معلولا للتعين وهو اما ماهية الواجب
او صفته فيكون وجوده معلولا لماهيته او صفته وانه مح واما اذا كان عارضا فان العارض
المفارق يحتاج الى علة غير المعروض واليه ايضا فهو اولى ان يكون لعلة واما ان كان التعين
عارضا للوجود والواجب فلان عروض التعين لعلة بالضرورة ولا بد ان يكون محل
التعين وهو الوجود متخصصا فتخصصه ان كان بغير ذلك التعين يكون علة ذلك
التعين علة لخصوصية ذات الواجب وهو مح وان كان بتعين آخر سابق فالكلام فيه
كما في ذلك التعين ان محله يكون متخصصا وانما كان التعين لازما للوجود والواجب وهو باقي
الاقسام فهو مح لان التعين ح يكون معلولا لواجب الوجود والمقدر خلافه ولنرجع
بعد هذا الكلام الشارح لنتفح ما بقي فيه من الخلل فقوله واعلم انا بينا ان اللوازم لا
تحقق الخ بيان للشرطية القائلة ان كان واجب الوجود لازما لنفسه كان الوجود
لازما لماهية غيره او صفة وتوجيهه على ما قال ان اللزوم لا يتحقق الا اذا كان احدهما علة
للآخر او كانا معلولين لعلة واحدة وههنا لا جائز ان يكونا معلولين والا لزم ان يكون
الوجود والواجب معلولا لغيره ولا ان يكون الوجود والواجب علة للتعين لانه القسم
الاول فتعين ان يكون الوجود والواجب معلولا للتعين والتعين اما نفس ماهية الواجب
او صفة من صفاته فيلزم ان يكون وجود الواجب معلولا لماهيته او لصفة من صفاته
وقد تقرر في المقدمة الثانية السابقة انه مح لكنه قرر ذلك بانا بينا ان اللزوم
يستدعي ان يكون الملزوم جزءا منه علة او معلولا مساويا للجزء منه او كان معلول
علة وعلى ذلك التقدير لا يمكن ان يكون الوجود والواجب علة للتعين فهو اما معلول
او هما معلولان وايا ما كان يكون الوجود والواجب معلولا اما على تقدير ان يكونا معلولين
فظ واما على تقدير ان يكون الوجود والواجب معلولا للتعين فلان الوجود معلول للتعين
والتقدير ان التعين معلول الغير فيكون الوجود والواجب معلولا للغير وانه مح وههنا نظر

من وجوه احدها لا تقريب فيه لانه حاول بيان الملازمة وهي انه يلزم من كون الوجود
الواجب لازما للتعين كون الوجود والواجب معلولا لماهية او صفة وبهذا لا يتبين باستحالة كون
الوجود معلولا فالاولى في بيان الملازمة ما ذكرناه الوجه الثاني ان الثابت
فيما سبق هو ان اللزوم من الطرفين يستدعي علية احدهما للآخر او كونهما معلولين
لعلة رابطة والمقدر ههنا ليس الا ان الوجود والواجب لازم للتعين مطلقا لا انه
لازم مساو ويمكن ان يقال الدليل المذكور ثمه قائم في مطلق اللزوم فانه لو لم يكن
احدهما من الملزوم واللازم علة للآخر ولم يكونا معلولين لعلة لم يكن لشيء منهما احتياج
في الوجود الى الآخر فكان كل واحد منهما بحيث يصح انفراده عن الآخر فلا يكون
بينهما لزوم اصلا لكنا نقول هذا الدليل لو صح دل على انحصار حال اللازم و
الملزوم في علية احدهما للآخر واما على معلوليتهما لثالث او على علية جزء الملزوم
او اللازم او على مساواة اللازم فلا وليت شعري لم ردد بين الملزوم و
جزئه واللازم وجزئه وقيد المعلول بالمساواة ولا دخل لشيء منها في الاستدلال
فنقول شرط في اللزوم احد الامور الستة لان الشرط اما علية احدهما او معلوليتهما
وعلى التقدير الاول احدهما اما الملزوم او جزئه او اللازم او جزؤه وعلى التقادير
الاربعة اما ان يكون علة او معلولا والدليل دال على علية الملزوم للازم او على
العكس فباقي الاقسام مستدرك الوجه الرابع ان اللزوم وان ساعدنا اقتضاء
عليه لا يقتضي الا العلية في الجملة لكن القسم الاول ان يكون الواجب الوجود علة مستقلة
للتعين فلا يلزم من كون الواجب الوجود لازما للتعين وعلة ان يكون علة
مستقلة فلا يعود القسم الاول الوجه الخامس ان المقدر لزوم معنى الواجب
الوجود للتعين واللازم منه كون معنى واجب الوجود معلولا للتعين لا كون الوجود
معلولا له حتى يكون معلولا لماهية او صفة وجوابه انه مبني على ان الوجود عين الواجب
فليس الكلام الا ان الواجب موجود وهو عين الوجود وكل موجود متعين بالضرورة
فيكون واجب الوجود وجودا متعينا فاما ان يكون تعينه لذاته فلا واجب وجود
الا هو واما ان يكون تعينه لغيره فيكون الواجب محتاجا في نفسه الى غيره وانه مح
وايضا اذا قيس التعين الى الوجود والواجب يفرض منهما الاقسام الاربعة والكل مح

فان قلت هذه الاقسام الاربعة كما ينفرض على هذا التقدير ينفرض ايضا على التقدير
الاول اعنى ما اذا كان تعينه لذاته فيلزم ان لا يوجد الواجب فنقول اذا كان
تعينه لغيره كان هناك امران الوجود الواجب والتعين لان الواجب الوجود
ليس لعلة والتعين لعلة فهما غيران فيفرض فيهما التلازم والتعارض بخلاف ما اذا
كان تعينه لذاته فلا يلزم ان يكون هناك تعين مغاير لذاته فلا ينفرضان فيهما فان قلت
لا نسلم ان واجب الوجود لو كان تعينه لذاته لا نحصر في ذلك المعين وانما كان كذلك
لو كان واجب الوجود ذاتا واحدة وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما او طبيعة جنسية
فيكون تحته انواع وكل نوع يقتضى لذاته تعينا فيلزم انحصار كل نوع فى شخص لا انحصار
واجب الوجود فى شخص اجيب عنه بان واجب الوجود لما كان عين الوجود فلو كان
ذا انواع لكان له حقايق مختلفة فيكون الوجود مشتركا اشتراكا لفظيا وهو باطل وفيه
ضعف لان واجب الوجود ليس عين الوجود المطلق بل عين وجوده الخاص وغاية ما
فى الباب ان يكون للوجودات الخاصة حقايق مختلفة فلا يلزم اشتراك مطلق الوجود
لفظا والحق فى الجواب ما ذكره الشيخ فى الشفا واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود
فلا اختلاف فى مجرد الوجود نعم الوجود المقارن للمهيات يختلف بحسب
اضافته اليها واما محض الوجود فهو فى نفسه لا اختلاف فيه حقيقة
ثم اكد بيان الاستحالة بمعنى آخر حمل الكلام ههنا على الدلالتين على استحالة كون
التعين عارضا للوجود الواجب لكن الثانى فى قوله فان كان ذلك وما يتعين مهية
واحدة احاميات لان احد الدليلين لا يترتب على الامر فالاولى ان يجعل الكلام
ههنا دليلا واحدا كما قررنا وتقريره على محاذاة شرحه ان يقال لو كان التعين
عارضا للوجود الواجب لكان عروضه لعلة فعروضه اما ان يكون وجودا عاما
او وجودا خاصا لا سبيل الى الاول والا لكان الوجود عاما متعينا وهو محال فتعين ان
يكون خاصا فاختصاصه اما ان يكون بذلك التعين فيكون علة ذلك التعين علة لخصوصية
ذلك الوجود فيكون الواجب المتخصص معلولا وانه محال واما ان يكون بتعين آخر سابق
فيعود فيه الكلام وقوله من حيث هى طبيعة للعلية ولا خاصة اشارة الى ان قوله ان
يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة لا يزيد ما يعتبر فيه عدم العموم بل لا
فيه العموم حتى اذا عرض له التعين صار مخصوصا قوله والفاضل الشارح قال
الامام فى تقرير ما ذكره الشيخ لو وجد الواجبان الوجود كان كل واحد منهما مخالفا
للآخر فى نفسه ومشاركا له فى وجوب وجوده وما به الاشتراك مخالف لما به الاختلاف
فكل منهما مركب من الوجوب والتعين وعند ذلك نعرض الاقسام الاربعة التى
فى المقدمة احدها ان يكون التعين لازما للوجوب فاينما حصل الوجوب حصل ذلك
التعين فيكون واجب الوجود فلا واجب واحد الا كثيرا واليه اشار بقوله واجب
الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب الوجود غيره
القسم الثانى ان يكون التعين عارضا للوجوب وكل عارض مفارق لا بد له من
علة فيلزم افتقار كل من الواجبين فى نفسه الى علة منفصلة وهذا ينفى امكانهما
واليه اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول القسم الثالث
ان يكون الوجوب لازما للتعين وهو باطل لما تقرر فى المقدمة الثانية فان وجوب
الوجود لو كان لازما لمهية اخرى لكان معلولا لتلك المهية فيقدم تلك المهية بالوجود
على الوجود وبالوجود على الوجوب واليه اشار بقوله فان كان واجب الوجود لازما
لنفسه كان الوجود لمهية غيره او صفة وانه محال القسم الرابع ان يكون الوجوب
عارضا للتعين فيلزم احتياج كل من الواجبين فى وجوبه الى سبب منفصل وهو محال
واليه اشار بقوله ولو كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وعند هذا الكلام تم
فساد الاقسام وبه تم الدلالة واما قوله بعد ذلك وان كان ما يتعين به عارضا
لذلك فهو لعلة فهو زيادة لبيان بطلان القسم الثانى فان الذى جعلها علة للتعين
فاما ان يكون علة لنفسه الذى به صارت مهيته شخصية فتلك العلة علة لخصوصية ما
لذاته يجب وجوده وهو محال واما ان يكون علة لتعين آخر بعد التعين السابق فيكلامنا
فى ذلك التعين السابق وباقى الاقسام محال هذا توجيه الامام ونقل الشارح بانه قال
فى تقرير الدلالة وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وبه
نقل لا لما غدر به عليه بانه قدر الاقسام على تقدير الواجبين فلا يكون القسم
الاول صحيحا بل خلفا اللهم الا ان يقال هذا نقل كلامه على تقدير اصالته فان توجيهه
ذلك نظرا من وجهين احدهما ان تقدير الواجبين لا ينطبق على كلام الشيخ فانه لم

يزيد الكلام الا في الواجب الوجود والواحد والآخر ان المقدمة القائلة كل واحد
من الواجبين مركب فما به الاشتراك وما به الاختلاف مستدرك لتمام الدلالة
بدونها فغير الشارح تقريره ودلالته بان حذف هذه المقدمة وغير الكلام
في الواجب الوجود الواحد فقال واجب الوجود المتعين اما ان يكون تعينه لازما لوجو
وجوده او عارضا او وجوده لازما او عارضا والاقسام الثلثة الاخيرة باطلة
فصح القسم الاول ثم اشار الى انه مع هذا الاصلاح لا ينطبق على المتن اما اولا فلان
توجيهه انما يتم لو كان في المتن وان كان واجب الوجود لازما لنفسه وليس كذلك
لان ما في المتن وان كان واجب الوجود الخ واما ثانيا فلانه لم يبق هناك قسم يحمل
عليه وباقي الاقسام صح ثم اعترض بان الوجوب والتعين وصفان سلبيان
فلا يلزم من اشتراكهما في الوجوب واختلافهما في التعين وقوع الكثرة في ذات
كل واحد منهما فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع عدم الكثرة
ثم سال نفسه قائلا بانه سلمنا ان الوجوب والتعين سلبي لكن لا بد ان يكون بين الوجو
والتعين ملازمة فاما ان يكون الملزوم هو الوجوب او التعين ويعود الالزام
واجاب بان الامر السلبي عدم صرف ونفي محض فكيف تعقل فيه ما ذكرتم وانت
خبير بان السوال انما يرد على المقدمة وفي السوال الثاني تغير الدليل الى الاصطلاح
المذكور فان الشارح الوجوب وان كان امرا اعتباريا الا ان الكلام ليس فيه بل في الوجود
الواجب وهو ليس سلبي واما التعين فهو ثبوتي لان الطبيعة اذا تكونت في الخارج
فلابد اما ان يكون تكونها لذاتها وهو محال لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف او
لامور مضاف اليها فهي التعينات فيكون لها وجود في الخارج وايضا اذا وجد
الطبيعي في الخارج فاما ان يكون بمجرد الطبيعة او مع امر آخر والاول محال والا
لم يصح عليها التعدد لانها لو تعددت وهي هي تكون موجودة بعينها في مواد متعددة
على احوال متضادة وانه محال بالضرورة **قوله** لان تعينات الاشخاص لا تشترك
ان مفهوم التعين وهو ما يتميز به الشيء ذهنا وخارجا مشترك بين التعينات اشتراك
العارض بين المعروضات لا اشتراك النوعين بين افراده فتعينات الاشخاص
من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء اي في ذاتي فان كل تعين هو هويته

مغاير لتعين آخر فانها لو اشتركت في ذاتي لم تكن تعينات ولو كان
التعين بالفرض هذا الكلام على جواب الامام عن السوال الثاني وتقريره ان يقال
لنسلم ان التعين والوجوب امران عدميان لكنهما ليسا عدما محضا حتى لا يصح عليهما
التعارض والتلازم وفرق بين العدم والعدمي والامور العدمية يصح ان يكون
فصولا لامور موجودة كما يقال الانسان حيوان ناطق مائت والمائت عدمي فبالاولى
جواز ان يكون عارضة او لازمة لا يقال المراد بالعدم المحض انه معدوم في الخارج
والمعدوم في الخارج لا يصح ان يكون عارضا ولازما لانا نقول كل ماهية تميزها بسلب
اغيارها ونقيضها سلب احوالها المعاندة ولا شك ان ما ذكره الامام يندفع
بهذا القدر لكن الحجة لا تتم على هذا التقدير لان تمامها يتوقف على احتياجها الى
العلة واذا كانا عدميين فكيف يحتاجان الى العلة **قوله** الواجب يساوي
الممكنات هذا النقض اورده الامام على الدليل حسب توجيهه وهو انه لو تم الدليل
لزم ان يكون الواجب موجودا لانه لو وجد الواجب لكان مشاركا لسائر الموجودات
في الوجود ومخالفا لها في التعين وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون ذات الواجب
مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز وحينئذ ان كان بينهما ملازمة فان كان الملزوم
هو الوجود يكون ذلك التعين لازما لكل وجود فيلزم انحصار كل وجود في ذلك التعين
هف وينسلط واما بالعكس فيكون الوجود لازما ومعلولا ويعود المحذور وان لم
يكن بينهما ملازمة عادت المحالات اجاب الشارح بانا لا نسلم لزوم التركيب
مما به الاشتراك وما به الامتياز فان امتياز الوجود عن سائر الوجودات بعد
عروض الماهية الذي لا يستلزم تركيبا الا في العبارات وانه امر واحد بالذات
يعبر عنه بلفظ مركب وهو الوجود والتعين العارض للماهية وكانه منع لزوم التركيب
واسنده الى انه انما يلزم لو كان ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيا ثم ان سائلا
قال لا بد ان يكون ما به الامتياز ذاتيا له فانه لو كان عرضا لزم ان يكون الواجب معروضا
للعوارض وانه محال على هذا الحكم فاجاب بمنع ذلك وانما يكون كذلك لو لم يكن امرا
عدميا وهو التجرد وهذا الجواب لا يندفع النقض لورود هذا المنع على اصل الدليل
ولان الالزام بان ما به الامتياز هو التعين الذي هو ثبوتي لا التجرد وانما اورده

الدليل تنبيها على فساد توجيه الدليل ثم حقق الجواب بان تعين وجود الواجب ليس تعينا مغايرا
حتى يصح التلازم والتعارض بينهما بل هو نفسه وفي قوله ليس طبيعة نوعية اشارة
الى ان الجواب المحقق يتوقف على والى جواب سوال مقدر تقديره ليس طبيعة نوعية وهو
ان يقال تعين الوجود الواجب زايد على ماهيته لان ماهية الواجب هو الوجود والحاصل
في الخارج من ماهية الواجب اما مجرد الوجود او هو مع شيء آخر لا سبيل الى الاول
والا لزم ان يكون مساويا للممكنات من غير امتياز عنها فتعين ان يكون معه امر آخر
وهو التعين والجواب ان حقيقة الواجب مجرد وجود القائم وليس نفس الوجود المطلق
فان الوجود المطلق ليس طبيعة نوعية بل عارض للوجود الخاص الواجب فيكون مغايرا له
في المفهوم الا انه صادق عليه وهذا كالبعد فانه على قسمين بعد قائم بذاته وبعد قائم
بالغير وهو البعد الجسماني واطلاق البعد عليهما بالتشكيك فان قلت سلمنا ان الوجود
ليس طبيعة نوعية لكن الوجود الواجب طبيعة نوعية تنحصر في واحد فيعود الكلام
في تلك الطبيعة فنقول قد سبق ان الواجب ليس له ماهية كلية بل هو الجزئي الحقيقي
وهو الوجود المحض القيوم بذاته قوله فايدة اعلم ان الطبيعة النوعية
لا يخ اما ان يكون تعينها لازما لماهيتها او لا يكون فان كان لازما يكون نوعها منحصرا في
شخص وان لم يكن لازما امكن ان يتعدد فتعدد اشخاصها اما ان يكون لذاتها وهو محال لان
مقتضى الطبيعة لا يختلف او لعلل مغايرة لها فلا بد من شيء يقبل تاثير العلل وهو المادة
سواء كان الهيولى كما في الصورة الجسمية او موضوعا كما في السواد والتعدد او متعلقا
كما في النفوس بحسب تعدد الابدان وقوله او تهيؤها اي عوارض المادة كما في النطفة
فان عوارضها الدموية تهيؤها لقبول الصورة العلقية ثم عوارضها بعدها الصورة
اللحمية الى غير ذلك وههنا نظر لانا لا نسلم انه لا بد من وجود قابل لتاثير العلل وانما
يكون لو كان التاثير وجوديا وهو ممنوع سلمناه لكن لا نسلم ان القابلة لان القابل هو المادة
فان اشخاص العلوم تجب تعدد الذوات تعدد وهي ليست مادية بل مجردات
وسمعت الفضلاء حملة هذا الكتاب ان المراد بالمادة ههنا القابل لتاثير العلل
مجردا او غيره وهذا يجوز ان يتعدد المفارقات اشخاصا ويقال انها مادية مع قطعهم
بانها انواع منحصرة في اشخاص وما بها مجردة عن المادة قوله واذا حصلت

هذه الفائدة مما ذكره بالعرض لتتم قالها يقول هذه الفائدة لا تعلق لها بما قبلها وهو برهان
التوحيد وهو ما بعدها تتمة البرهان فلم ذكرها وهي اجنبية ههنا اجاب الشارح بانه
قد ذكر في الفصل المتقدم ان تعين الواجب ان كان لذاته انحصر الواجب في شخص واحد
والا كان الواجب في نفسه معلولا للغير وقد تبين من هذا ان الطبيعة النوعية ان كان
التعين لازما لها انحصر نوعها في شخصها وان كان غير لازم كان معلولا لعلل غير الذات
فلا بد لها من قابل للتاثير فلما كانت هذه الفائدة معلومة مما تقدم من البرهان نبه عليها
ههنا تنبيها على انها جليلة وان حصلت بالعرض واما قال الامام انما اورد هذه الفائدة
لانها حجة خاصة في ان الواجب لا يجوز ان يكون نوعا لاشخاص فان اشخاص النوع انما
تتعدد اذا كان النوع ماديا والواجب يستحيل ان يكون ماديا واما الحجة المتقدمة
عامة في انه يستحيل ان يكون جنسا لانواع او نوعا لاشخاص فانها تنفي ان يوجد
من الواجب شخصان سواء كانا من نوع او من جنس لاشتراكهما في الوجوب وافتراقهما في التعين فيعرض منهما الاقسام الاربعة المحالة واما نقله ان الحجة المذكورة
هي ان التعين اذا كان عارضا له فهو نقل غير مطابق على ان هذا التقسيم غير كاف
في الاحتجاج وهو ظاهر قوله واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج
في ان يتكثر الى قابل آخر اعلم انه قد تكرر في هذا الكتاب ان تكثر المادة واختلافها
لذاتها وليس كذلك فان الصورة لما كانت علة لوجود المادة كان عوارضها
متوقفة على وجودها بحسب الصورة قطعا على ما اشرنا اليه في بحث اثبات الهيولى
فالحق في الجواب ان تكثر المادة بحسب تكثر الصورة وتكثرها ليس لتكثر المادة بل
للمادة فيهما فلا دور فان قلت نحن نعلم بالضرورة انه لولا تغاير المحلين لم يتغاير
الحالان كما انه لولا تغاير الحالين لم يتغاير المحلان فالدور لازم فنقول انه لا يستلزم
توقف كل من المتغايرين على الآخر بل التلازم بينهما كما في المتضايفين قوله
زايد وقوله يجب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا لان معناه ان الواجب واجب
بالتشخص فلا يكون نفسه زائدا اذ التعين انما يزيد على الذات اذا تكثرت
وفيه نظر لجواز ان يزيد التعين ولا يكون الذات مقولة على كثيرة كما اذا كانت
علة للتعين او لم يكن لكن ينحصر في شخص اه لان المبدأ كاف في فيضانه كما في العقول

او بوجوده القابل كما فى الافلاك قبل الذات اذ لم يكن متولد على كثرة لم يشاركها غيرها
فى الماهية فهيته مخالفة بالحقيقة لساير الماهيات فيكون ماهية معينة ممتازة بنفسها
لا يحتاج الى شى تميزها فتعينها سوذاتها المخالفة بالحقيقة لساير الماهيات كما ان العقل
موجودة فى الخارج ولا يتعين الا بذاتها وهذا الكلام انما يتم لو كان سبب التعين
قطع المشاركة وسوع قوله لوجب بها وكان الواحد او كل واحد منها
قبل واجب الوجود مقوماله فيه نظر لان المراد بالقبلية اما الزمانية فلا تتم الملازمة
فان من الجائز ان يتقدم الواجب من امور لم يتقدم عليها بالزمان واما الذاتية
فيكون كل واحد من الاجزاء متقدما عليه فلا يكون للواحد فى قوله وكان الواحد منها
فائدة والشارح حملها على تقدم الزمانية حيث قال والتركيب قد يكون من اجزا
يتقدم المركب اى لا شك ان اجزاء المركب يتقدم عليه بالذات واما بالتقدم الزمانى
فيمكن ان يتقدم كل واحد من الاجزاء على المركب كما فى المركب من العناصر او بعضها كما فى
السرير فان قيل يستحيل ان يتقدم كل واحد من الاجزاء بالزمان على المركب ضرورة
ان الجزء الاخير معه بالزمان وايضا المثال غير مستقيم فان المركب من العناصر لا بد ان يكون له
صورة نوعية او مزاج وتمامه معه بالزمان اجيب انه فرض المركب من العناصر تركيب
شى مع شى فزال السؤال لكن منع الملازمة باق والحق فى الجواب ان المراد بالقبلية
الذاتية واما ترديد الشيخ فلاختلافهم فى ان الجزء الاخير مع المركب بالذات
او قبله ولما لم يكن ههنا موضع تحقيقه ردد فيه قوله الانقسام قد يكون بحسب
الكمية قسم الانقسام الى ثلثة اقسام وفى بيان الحصر وجوه فان الاقسام اما الى اجزاء
عقلية وهو الانقسام بحسب الماهية كانقسام النوع الى الجنس والفصل او خارجية ولا يخ
اما ان يكون متشابهة وهو الانقسام بحسب الكمية او غير متشابهة وهو الانقسام
فى المعنى كما فى الجسم الى الهيولى والصورة او نقول الانقسام اما بحسب العقل او بحسب
الخارج ولا يخ اما ان يكون بالقوة وهو الانقسام فى الكم او بالفعل وهو الانقسام
بحسب المعنى اى بحسب الحقيقة الى حقايق مختلفة فان حقيقة الجسم منقسم الى الهيولى
وهى المعنى والى الصورة وهى المعنى فان قلت يرد على الوجه الاول ان الانقسام
الكمى ليس الى الاجزاء الا انه اذا طرأ الانقسام انعدم الكم وحصل كميات اخرى وليست

اجزاء الكم الاول وعلى الوجه الثانى الانقسام فى الكم المنفصل فانه انقسام بالفعل وليس بالمعنى
بل بحسب الكم فنقول انقسام الكم وان لم يكن اجزاء له فى الحقيقة الا انه اطلق عليها
الاجزاء تسامحا حتى يقال انها اجزاء يحصل بعد حصول الكل فالمراد بالاجزاء التى هى مورد
القسمة ما يقال لها اجزاء سواء كان بالحقيقة او لا وعلى هذا قوله كالمتصل الى الاجزاء
المتشابهة ولا نم ان انقسام المنفصل ليس فى المعنى فان انقسامه ليس الى الكميات
بل الى الوحدات وهى معان والاوضح فى القسمة ان يقال الانقسام الى امور عقلية
كالمركب من الجنس والفصل او الى امور خارجية فاما ان يكون متشابهة كما فى الكم
المنفصل والمتصل فان العشرة لا يتركب من السبعة والثلاثة بل من الوحدات
وهى متشابهة او غير متشابهة وهو الانقسام بحسب المعنى قوله وكل واحد
من التركيب والانقسام يقتضى ان يكون ذات الشى المركب والمنقسم انما يجب بها
سوجزء الرابع ههنا انظار احدها ان هذا انما يتم لو كان منقسما بالفعل اما اذا كان
منقسما بالقوة فى الكم فلا يكون واجبا بالجزء لان الجزء ليس موجود معه وقوله فان
الجزء ليس بالكل منتقض بالاجزاء العقلية فان الجنس والفصل هو النوع فى الخارج و
كذلك لا نم ان الواجب لو كانت ملتئما من اجزاء كانت متقدمة عليه وانما يكون
كذلك لو لم يكن الاجزاء عقلية فان الاجزاء العقلية متحدة الوجود مع الشى وكذلك
قوله ولا فى الكم الى اجزاء متشابهة لانه لا يلزم من امتناع تركب واجب الوجود
كونه لا ينقسم فى الكم اذ لا تركب فيه ويمكن دفع هذه الاسولة بان المدعى ليس الا نفى
تركيب فى الاجزاء الخارجية ونفى الانقسام فى المعنى والكم على ما صرح به الشيخ
فى قوله فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم واما نفى انقسامه بحسب الماهية
الى الجنس والفصل فيجئ فى فصل آخر والمراد بالكم المنفصل المنقسم بالفعل فيكون واجبا بالجزء
فيلزم من نفى التركيب عدم الانقسام فى الكم ولو اريد به الكم المتصل فلا وجه لانه لو
انقسم فيه يلزم ان يكون مركبا من الهيولى والصورة واما قوله او كان واجب الوجود
ذا ماهية اخرى غير الوجود الى قوله كان الواحد من اجزائه ليس الماهية فهو اعادة اشارة
فائدة الترديد فى قوله وكان الواحد او كل واحد منها وهو ايضا غير مستقيم اذ
على تقدير كونه من الماهية والوجود يكون كل واحد منهما متقدما عليه الماهية فقط قال

الى

الامام في بيان ذلك ان من المركبات ما يتقدم عليه كل واحد من اجزائه وسوط ومنها
ما تقدم عليه بعض اجزائه دون البعض كالجسم فانه مركب من الهيولى والصورة
والصورة يتقدم على الجسم لانها اذا حصلت بالفعل فهي قال الشارح الهيولى في
الكائنات الفاسدات متقدمة بالزمان فان هيولى الماء اذا صارت هواء
يكون متقدمة على الهواء قطعا بالزمان فضلا عن الذات وهذا ليس بشيء فان التمثيل
لا يجب ان يكون لجميع الافراد فلعل المراد بالهيولى هيولى الافلاك ثم يرد عليه ان ان
اراد التقدم الزماني فالصورة لا يتقدم على الجسم بالزمان او التقدم الذاتي فالهيولى
ايضا متقدمة على الجسم لا معه واما قوله فجعل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى
فقد قال فيه بعض الاساتذة رحمه الله انما لم يقل على ما هو الصورة حتى يشمل الصورة و
غيرها كما في السرير وفيه نظر لان التقدم بالذات لازم وقال بعضهم المراد انه لا يذكر
في المثال الهيولى ولا الصورة لانهما متقدمتان على الجسم بل يذكر في المثال ما هو كالصورة
فان الهيئة اللاحقة للسرير مع السرير ليس صورة بل كالصورة وفيه ايضا نظر لان
الهيئة السريرية ان لم يكن جزءا في السرير فقد خرج عن التمثيل وان كانت جزءا كانت
متقدمة عليه بالذات ان قيل لعل الهيئة هذا سؤال على البرهان المذكور وتقريره ان
يقال سلمنا ان الهيئة المركبة ممكنة لكن لا نم ان الامكان ينافي وجوبها وانما يكون
كذلك ان لو يكن اجزاؤها واجبة لا بد له من بيان وفيه نظر لان الامكان بالذات احتياجها
ينافي الوجوب بالذات قطعا ويمكن ان يقال في توجيهه لا نم ان الهيئة المركبة لا
الى اجزائها ممكنة وانما يكون اجزاؤها لو لم يكن اجزاؤها واجبة فانها اذا كانت
اجزاؤها واجبة وكان وجودها لا يتوقف الا على اجزائها فهي بالنظر الى انها تحتاج
الوجود فهو واجبة الوجود والى صل انا لا نم ان كل محتاج الى الغير ممكن وانما يكون
كذلك لو كان ذلك الغير شيئا خارجيا واما اذا كان من اجزائه فلا اجاب ان
اجزاءه ان كانت ممكنة تلزم الخلف والا فان كان كل منهما واجبا لزم تعدد الواجب
او بعضها فهو الواجب والباقي معلول واعلم ان هذا التوجيه وان كان منضبطا
الا انه لا ينطبق على كلام الامام حيث قال وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها
فهو اعتراف بالامكان فكيف يمنعه كل ما لا يدخل في مفهوم ذاته على ما اعتبر

تبين فالوجود غير مقوم له في ماهيته قال الامام لا فرق بين قولنا الوجود غير داخل في ذات
وبين قولنا غير مقوم لماهيته وح لم يبق بين المحمول والموضوع فرق ويصير المعنى كل ما
لا يكون الوجود جزءا من ذاته لم يكن الوجود جزءا من ذاته فقال الشارح المراد
بقوله ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته ما لا يكون الوجود ذاتيا له اعم من ان يكون
نفس الماهية او جزءا منها واليه اشار بقوله على ما اعتبر ما قيل اي في المنطق ومعنى
قوله غير مقوم انه لا يتوقف عليه ماهيته بل يكون عارضا له فحاصل الكلام ان ما لا يكون
الوجود ذاتيا له يكون الوجود عارضا له وكل ما يكون الوجود عارضا له يكون
وجوده عن غيره ينتج ان كل ما لا يكون الوجود ذاتيا له يكون وجوده عن غيره و
ينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما لا يكون وجوده عن غيره يكون الوجود ذاتيا له فنضمه
الى قولنا واجب الوجود لا يكون وجوده عن غيره لينتج ان واجب الوجود يكون
الوجود ذاتيا له فاما ان يكون جزءا له او نفس ماهيته لا سبيل الى الاول لما تقدم
في نفي التركيب فتعين ان يكون الوجود نفس ماهيته وهو قوله الواجب الوجود وجوده
البحت واما قوله لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل فهو جواب لما يقال ان
كلام الشيخ على ان الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود وهو مناف لما وهم
اليه من انه خارج عن ماهيته لازم لها وجوابه ان الخارج اللازم للوجودات الخاصة
مطلق الوجود المشترك واما الداخل فهو الوجود الخاص فلا منافاة واقول لم يطلق
الشيخ في هذا المواضع الا لفظ الوجود مطلقا وهو لا يدل على خصوصية اصلا على
انا لا نشك في ان معنى للوجود هو الكون والتحقق فالوجود الخاص اما ان يشتمل على
معنى الكون والثبوت اولا فان لم يشتمل فليس بوجود قطعا اذ لا معنى للوجود الا كون
الشيء الا كونه وتحققه وان اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له فان
قلت لو كان الوجود المطلق ذاتيا للواجب فهو اما ان يكون جزء الواجب او نفسه
واياما كان لزم ان يكون له ماهية كلية وانه مح لما سبق فنقول الوجود ليس بكلي
وان كان مطلقا فتامل في هذا المقام فانه لا يعرف الا الراسخون في العلم
كل متحقق الوجود فالجسم المحسوس يريد ان تبين ان واجب الوجود ليس بجسم ولا جسماني
اما انه ليس بجسماني فلان واجب الوجود بذاته لا يجب بغيره وكل جسماني يجب بغيره

واما انه ليس بجسم فلوجهين احدهما ان واجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وكل جسم
منقسم في المعنى وفي الكم والثاني ان واجب الوجود ليس له مشاكل في نوعه وكل جسم فله مشاكل
في نوعه وهذا هو البيان الواضح والشارح غير ترتيب المقدمات وزاد فيها ملاحظة للمتن
وتقريره ان واجب الوجود ليس بممكن معلول وكل جسم فهو معلول ممكن اما ان كل جسماني فهو ممكن
فلانه يجب بالغير لا بذاته قال الامام قوله متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به ان يكون
الاعراض واجبة بالجسم الذي هو محلها وهذا خطأ لان الاعراض وان كانت محتاجة الى الجسم
لكنها لا تجب به بل بسائر الاسباب ولو كانت واجبة به لاستحال تغير الاعراض مع بقائه
الاحتياج اجاب الشارح بان ما يتعلق وجوده بالجسم اما ان يتعلق به فيجب به قطعا
او به وبغيره واذا وجب به وبغيره يصدق ان يقال انه يجب به فلا استدراك وان
كل جسم فهو ممكن فلوجهين الاول ان كل جسم منقسم في الكم والمعنى وواجب الوجود غير منقسم فيهما
فلا شيء من الجسم بواجب الوجود بل ممكن الوجود ويمكن ان يقال كل منقسم في الكم والمعنى
مركب وكل مركب ممكن فكل جسم ممكن الثاني ان كل جسم يوجد جسم آخر من نوعه باعتبار
مهيته ان كان له نوع متعدد الاشخاص او باعتبار الجسمية ان لم يكن له النوع لما سبق ان
الجسمية طبيعة نوعية ومحصله ان كل موجد شيء آخر من نوعه وكل ما يوجد شيء آخر من نوعه
فهو معلول لما ثبت ان الطبيعة المتعددة في الخارج يكون معلولة لان تعددها لا يكون
لذاتها بل لغيرها فكل جسم معلول قوله معنى لفظة الا ناقص بمعنى النفي معناه ان الاستثناء
مفرغ من غير نوعه ومنه معنى النفي فيكون تقدير الكلام ان كل جسم فيجد جسما آخر من نوعه
او مما ليس من نوعه باعتبار جسميته فانه من نوعه بهذا الاعتبار ولما استنتج الشيخ من
المقدمات التي ذكرها ان كل جسم محسوس وكل متعلق به معلول علم ان قياس الكبرى الاولى
هذه القضية فلهذا زيد في المقدمات والاركان ما ذكرنا كافيا قوله يريد نفي التركيب
يجب المهية تقرير الدليل ان الواجب مهية الوجود وكل شيء سواه فليس مهية الوجود
وان كل شيء سواه ممكن الوجود فهو يقتضي امكان الوجود فلو كان مهية الوجود اقتضى وجوب
الوجود ولان ثبوت الوجود لنفسه ضروري فلا يشارك شيئا من الاسباب في المهية والسؤال
يمكن تحريرها بوجهين احدهما ان الواجب يشارك سائر المهيات في الوجود فكيف لا
يشارك شيئا من الاشياء والجواب ان المطلوب ان الواجب لا يشارك شيئا من المهية في المهية

والوجود

والوجود وليس مهية من مهيات الممكنات ولا جزء لها مشاركة الواجب للمهيات في
الوجود لا يوجب مشاركته اياها في المهية الثاني ان الواجب لما كان هو الوجود
الواجب يشارك الوجودات الخاصة الممكنة في الوجود والجواب ان الوجود والخاص
الممكن ليس مهيته ولا جزؤه بل عارض له فيكون قائما بالغير والوجود الواجب قائم بالذات
ولا مشاركة بين القائم بالذات والقائم بالغير في المهية ويمكن ان يقرر الجواب بان
مشاركة الوجود الواجب للوجودات الخاصة توهم مشاركته في المهية ولا
جزئها لان الوجود ليس ذاتيا للوجودات الخاصة واعلم ان كلام الشيخ يمكن ان
يوجه بكلا الوجهين والجوابين واما الشارح فقد حرر السؤال على الوجه الثاني ولا بد
في جوابه من مقدمة اخرى وهي ان الوجود لما كان طاريا على الاشياء يكون قائما
بالغير فلا يشارك القائم بالذات او تحرر الجواب على الوجه الآخر لكن يجب ان يحمل
قوله الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها على الوجودات الخاصة و
هو خلاف و الا لم يكن الى ذكرها حاجة ولو عنى بالوجود الممكن في قوله يشارك الوجود
الممكن في الوجود الموجود الممكن كان تحرير السؤال على الوجه الاول وح لا حاجة الى زيادة
تلك المقدمة في جوابه كما حررناه وعلى لفظ الشيخ استدراك لان معنى قوله لا يدخل
الوجود في مفهومها ليس الا ان الوجود ليس نفس مهيتها ولا جزء منها فرجع كلامه الى
ان الوجود ليس مهية شيء لا يكون الوجود نفس مهيته ولا جزء مهيته فظاهره هذيان
لكن المراد ان الوجود ليس نفس مهية شيء ولا جزء مهية شيء من المهيات الممكنة بل هو طار
عليها وح يصح الكلام قوله فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في
امر ذاتي هذا ليس نتيجة لما ذكر لان المذكر ان الواجب لا يشارك شيئا في مهيته ومعناه ان
مهية الواجب ليست غير مهية شيء آخر ولا جزء لها لان ماهية الواجب الوجود
مهية شيء آخر ولا جزء منها واما ان الواجب ليس له ذاتي يشارك فيه شيء آخر فلم يتبين
لهم الا ان يقال حقيقة الواجب الوجود لا يشارك شيئا آخر في ذاتي اذ الوجود لا جزء له
ولا جنس ولا فصل لكن لو ثبت هذا الكلام كلاما آخر ثم لو سلم فانما يتم ذلك لو كان
وجود الفصل او الخاصة يقطع الشركة وهو ممنوع لجواز ان يكون بمطابقة المهية العقلية
الموجود الخارجي فان الصورة العقلية لا يطابقه ما لم ينضم اليها هو والفصل والا دا

ان يقال لو تركب الواجب من الجنس والفصل لزم ان يكون له مهية كلية وهو محال
قوله واكثر اعتراضات الفاضل الشارح مختلة بما قررته الامام الكلام ههنا
بان حقيقته تع لا يساوي شيئا آخر لان حقيقة ما سواه مقتضية للامكان وحقيقته تع
منافية للامكان واختلاف اللوازم يستدعي اختلاف الملزومات وحرر السؤال
بان مذهبكم ان الوجود الواجب يساوي وجود الممكن في كونه موجودا ثم ليس مع شي
آخر بل ذاته مجرد الوجود فيكون جميع الوجودات الممكنات مساوية في تمام الحقيقة
لذاته تع والجواب بان وجود الممكنات ليس نفس مهيتها ولا جزءا منها بل عارضا
لها واستصعبه بان عروض الوجودات للمهيات لا ينافي مشاركة الواجب اياها
في مهية الوجود وايضا كما خالف حقيقته تع مهيات الممكنات في اللوازم كذلك
يخالف وجوداتها في اللوازم لان حقيقته تقتضي الوجوب والقيام بالذات ووجود
الممكنات يقتضي الامكان والقيام بالغير فان صح الاستدلال باختلاف اللوازم على
اختلاف الملزومات وجب ان يكون حقيقته تع مخالفة للوجودات في المهية وهو خلاف
ما ذهب وكذلك قوله تع منفصل بذاته لان ذاته تع لما كانت مساوية لسائر
الوجودات في طبيعة الوجود وامتياز الاشياء المتساوية في تمام المهية بعضها
عن بعض لابد وان يكون بامر خارج وجب ان يكون انفصال ذاته عن سائر الوجودات
بامر زائد وقد التزم هذا في الهيات الشفا بقوله الوجود لا بشرط مشترك بين الواجب
والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب وحقيقته وهذا يقتضي ان يكون امتياز ذاته
عن غيره بهذا القيد السلبي قال الشارح اما الاعتراضات المبنية على مساواة الوجود
فهي مختلة بما مر واما ما نقله عن الشفا بشرط ليس امرا زائدا في الخارج بل في الاعتبار فقط
والكلام انما هو بحسب نفس الامر وايضا وجودات الممكنات ليست متحققة في الخارج
وانفصال الوجود الخارجي عن المعدومات لا يحتاج الى شي غير ذاته قوله
هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل مع انه ذكر في الحكمة المشرقية ان
الحد قد يقع باللوازم فعدم التركيب العقلي لا يستلزم عدم التحديد لجواز ان يكون
باللوازم اجاب بان المراد ليس مطلق الحد المقتضي للتركيب اي الحد المركب من
الجنس والفصل او الفصول فلما نفي التركيب بحسب المهية نفي الحد المقتضي له ثم لو كان

المراد مطلق التعريف الحدي فنقول الحد اما بالذاتيات او باللوازم وكل منهما منتف اما الاول
فلما تبين واما الثاني فلانه ليس له لازم لانه منفصل الحقيقة عما عداه فان الحكماء لا يثبتون
له لوازم مقارنة اذ صفاته عندهم عين ذاته بل لوازم مباينة فلا يمكن تعريفه باللوازم
اما المقارنة فلعدمها واما المباينة فلامتناع التعريف بالمباين قوله وربما ظن
تحرير السؤال ان الجوهر جنس وحقيقته انه الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب
فيكون الجوهر جنسا له فيكون مركبا من الجنس والفصل وجوابه انا لا نسلم انه صادق على الواجب
بيانه انه ليس نعني به الموجود بالفعل اما اولا فلانه لو كان المراد ذلك فكل من عرف
ان زيدا موجود عرف ان زيدا موجود بالفعل وليس كذلك واما ثانيا فلان الموجود
بالفعل يكون لعلة والذاتي لا يكون لعلة بل المعنى ان الجوهر مهية اذا وجدت في الاعيان
كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب اذ ليس له مهية يعرضها الوجود
وانما حقيقته عين الوجود وان سلمنا ان المراد الموجود بالفعل وانه صادق على الواجب
لكن لا نسلم انه جنس فان الموجود بالفعل ليس جنسا للموجودات فلا يصير جنسا باضافة
امر سلبي اليه واليه اشار بقوله واعلم الخ قوله وذلك لان اولى البراهين
بحسب اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول والا لزم ان يكون الواجب معلولا
قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال في واجب الوجود على معلولاته فاما
في طريقة المختارة نثبت الواجب الوجود اولا ثم نستدل انه على سائر الموجودات
واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على واجب الوجود وبعبارة
اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون على
الحق وطريقتنا اشرف واوثق قوله في الصنع والابداع الايجاد اما ان
يكون مسبوقا بالعدم او لا الاول هو الصنع والثاني الابداع قوله قد سبق
الى اوهام العامة ذهب المتكلمون الى ان تعلق المعلول بالفاعل في جهة الحدوث
اي خروجه من العدم الى الوجود والاحداث هو اخراجه من العدم الى الوجود
وهو المعنى المشترك بين المعاني الفعل والصنع والايجاد فان قلت لا المعنى المشترك
هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل تفسير الاحداث بالحدوث وقوله
احداث الفاعل اياه تفسير للحدوث بالاحداث فنقول حصول الوجود عن الفاعل

لامتناع تحصيل الحاصل ... نفع التعبير عن كل واحد منهما بالآخر والغرض التنبيه على استعمال
كل من العبارتين في هذا المقام وانما قال للمعنى المشترك من معاني الفعل والصنع و
الايجاد ولم يقل لمعناها وان كان ظاهر كلام الشيخ ذلك لان الالفاظ ليست مرادفة
بل مختلفة الدلالة في اللغة كما سيجي نعم المعنى المشترك من المعاني هو الاحداث فان
قلت هذا اشارة لما سبق من اشتراك الايجاد من الصنع والابداع فهو كذا
جعل الايجاد مشتركا بين معنيين مختلفين عموما وخصوصا ثم ان قوما منهم قالوا ان الفاعل
اذا اوجد المفعول اخرجه من العدم فقد زال احتياجه اليه حتى لو جاز العدم على الباري
لما ضر وجود العالم ذكر بناء على ان الاحتياج لا يزول بعد الايجاد فان المفعول
محتاج الى الاغراض لوجدها الفاعل فيه وان لم يحتج في اصل الوجود الى الفاعل الا انه
يحتاج اليه في البقاء ولهذا قال قد يقولون والجواب عن شبههم اما عن شبهة البناء
فهو انا لا نسلم ان البناء فاعل للبناء بل البناء يحدث هو لا تحركه في الاحجار والآلات
وتحريكها باعتبار تلك الحركات الى مواضع معينة فيحصل لها اوضاع واشكال على الترتيب
الذي يبقيها فوق بعض وتلك الاوضاع والهيآت هي البناء والبناء سبب لحركات
الآلات والحركات معدات لحصول البناء فهو سبب لمعدات البناء لا فاعل له واما
عن الشبهة الثانية فانا لا نسلم لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كان التأثير هو تحصيل
الوجود واخراجه من العدم ليس كذلك بل التأثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به
بحيث لو انعدم المؤثر انعدم الاثر فيستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالنور
الفعلي الذي من النور والشمس وبالصورة الحاصلة في المرآت ما دام ذو الصورة
على المحاذاة وعن الشبهة الثالثة انا لا نسلم انه لو كان محتاجا الى الفاعل بعد حدوثه
لكان محتاجا اليه في وجوده مطلقا حتى يلزم التسلسل بل يكون محتاجا اليه من حيث الوجود
الواجب بالغير حتى ينقطع التسلسل بالانتهاء الى واجب الوجود بالذات قوله
بحث علينا ان نحلل لما كان مذهب الحكماء ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة انه موجود
ليس بواجب بالذات اخذ الشيخ تحقيق هذا المذهب وابطال ما سبق الى اوهام الجمهور
فقال اذا كان شي معدوما ثم وجد بسبب فذلك الوجود بالغير بعد العدم يسمى مفعولا
سواء كان هذا معناه او انقص منه حتى يكون المفعول اخص او ازيد حتى يكون اعم

فالمراد

فالمراد بالمساواة ليس تلازم معنيين في الصدق اذ ليس بينهما الا معنى واحد بل المساواة
في اطلاق الاسمين حتى ان كل شي يطلق عليه اسم المفعول يطلق عليه اسم المحدث وبالعكس
وانما سماه ههنا تسهيلا فانه اذا ان يعبر عن المعنى بالغير بعد ما لم يكن عبر عنه بهذا اللفظ تسهيل
لاختصاره وان قد سماه المفعول وكان المتكلمون يريدون في معناه ويقولون المفعول هو
الصادر بسعون واختيار حتى انه ربما يتوهم ان ما ذكره المتكلمون هو السبب بالعرف
من اصطلاحه فلهذا استدل في العرف بان اصطلاحه اوفق وايضا لما كان المفعول
في زعم هؤلاء اعم من المحدث وفي زعم المتكلمين اخص منه واصطلاحه ايضا اخص فربما
نظر انه جرى على ما ذهب اليه المتكلمون فلهذا بين فساد مذهبهم في ذلك حتى لا يتبع
هذا الغلط المحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة من وجه المحدث اما ان يكون
حدوثه بتوسط شي وتلك الواسطة اما ان يكون عن الفاعل اولا فان كان ايضا من الفاعل
فهو المحدث بالآلة فيكون المحدث بالمباشرة يقابله المحدث بالآلة من جهة وهي
اشتماله على وسط ليس من الفاعل ويقابله المحدث بالتوليد من جهة اخرى وهي اشتماله
على وسط هو من الفاعل ايضا والاختيار والطبع متقابلان من وجه فان الاختيار لا بد
فيه من الشعور والطبع لا يجب فيه ذلك واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول الا
انه يقال استعمل المفعول على انه مساو للمحدث والفاعل للمحدث كما استعمل الفعل
على انه مساو للاحداث فان الشيخ لم يستعمل المحدث ولا الحدث بل المفعول والفاعل
اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة قيل كلام الامام ان الشيخ بحث
في ان الفعل موضوع لمعنى اعم من ان يكون بالاختيار او الطبع والآلة الى غير ذلك
وليس هذا الا بحث لغوي ليس من شان الحكيم وليس في جواب الشارح ما يدفعه فلنا جواب
الشارح ان هذا لا يتعلق باللغة بل الشيخ اصطلح على ذلك فانه قال فانما يقول انه
مفعول ولهذا جمع بين الالفاظ الثلثة مع اختلاف دلالتها في اللغة فان الصنع و
الايجاد يدلان في اللغة على شعور واختيار بخلاف الفعل ووضع الفعل بازاء المعنى
المشترك منهما لازم اذ دل عليه واما المتكلمون فيزعمون ان الفاعل في اللغة لا يطلق الا
على الفاعل بارادة فرد الشيخ عليهم باستشهاد الزق قوله لما ذكر انه اصطلح
ههنا حق البحث في مقامين احدهما ان المتعلق بالفاعل اي شي هو والثاني جهة التعلق

اما في المقام الاول فهو انه اذا وجد شي بعد عدم بسبب شي آخر فلا شك ان هناك وجودا
بعد عدم بسبب ذلك الشي سواء كان ذلك الوجود بعد العدم يسمى فعلا او لم يسم
فلا يضر في ذلك الغرض فهناك ثلثة اشياء الوجود والعدم وكون الوجود بعد العدم
فالمتعلق بالفاعل ليس هو العدم لانه نفي صرف لا يحتاج الى فاعل ولا كونه وجودا
بعد العدم لانه وصف يعرض له الوجود لذاته فتعين ان يكون المتعلق الوجود واما على
جهة الحدوث او من جهة الامكان قال الامام البحث ههنا اما عن ان المحتاج الى الفاعل
من المفعول اي شي هو هو عدمه السابق او وجوده الحاصل او كونه مسبوقا بالعدم
وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لكل واحد من الامرين اما البحث عن المحتاج الى الفاعل فهو ما
ذكرنا واما البحث عن علة الاحتياج فهو ان العدم السابق لا يجوز ان يكون علة
ولا الحدوث اعني كون الوجود بعد العدم لانه كيفية مفتقرة الى الوجود الى الفاعل
وانا ان كلام الشيخ مجمل غير مستقيم بل صريح في المقام الاول واما ان الحدوث
لا يجوز ان يكون علة الاحتياج فهو فائدة ما فادها غير متعلقة بما في الكتاب
بكلمة واشارة نعم البحث في المقام الثاني وهو ان الوجود المتعلق بالفاعل
من اي جهة يتعلق اي يتعلق من جهة انه ليس واجبا بالذات او من جهة انه مسبوق بالعدم
فنقول غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم لان غير الواجب اذا نظرنا
الى مفهومه اما ان يكون دائما او غير دائم والمسبوق بالعدم لا يكون الا غير دائم
وكل واحد من غير الواجب والمسبوق بالعدم يحمل عليه انه متعلق بالغير اما المسبوق
بالعدم فظ واما الغير الواجب بالذات فلان وجوده اذا لم يكن من ذاته يكون
من غيره قطعا والمحمول على امرين منهما عموم وخصوص يكون للاعم بالذات وللاخص
بالواسطة فيكون تعلق الوجود بالفاعل من جهة انه ليس بواجب بالذات وقوله
واذا ثبت هذا اثبات ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما تفريع للمقصود
فانه لما استدل على ان التعلق للوجوب بالغير ثم اكده بان التعلق ليس لكونه مسبوقا
بالعدم رتب عليه ان التعلق بالفاعل ثابت دائما ابطالا لما طلبه الجمهور والنظر
ههنا من وجوه. فان المراد بقوله غير الواجب بالذات اعم من المسبوق بالعدم اما
العموم بحسب الخارج او العموم بحسب المفهوم فان كان المراد العموم بحسب الخارج

فلا نم ان غير الواجب اعم بل كل ما هو غير الواجب محدث وكيف يكون كذلك وقد
صرح الشيخ بالعموم بحسب المفهوم وان كان المراد العموم نظرا الى المفهوم فلا نم
ان الواجب بالغير اعم مطلقا من المسبوق بالعدم كان المسبوق بالعدم لا ينبغي ان
يكون واجبا بالغير كما فرض الشيخ انه لو كان المسبوق بالعدم واجبا لذاته لم يتعلق بالغير
فيكون مفهوم المسبوق بالعدم اعم من الواجب وكيف لا يكون كذلك ومفهوم المسبوق
بالعدم شي له السبق بالعدم وذلك الشي يمكن ان يكون واجبا لذاته غاية ما في
الباب ان الدليل من خارج دل على ان كل مسبوق بالعدم فهو واجب بالغير لكن
هذا لا يستدعي خصوصية بحسب المفهوم فيكون منهما عموم من وجه لا مطلقا ولئن سلمنا
لكن لا نم ان المحمول على امرين منهما عموم في المفهوم يكون للاعم اولا وللاخص ثانيا وانما
يكون كذلك لو كان الاعم ذاتيا للاخص فان الكاتب والانسان يحمل عليهما الناطق والكاتب
اعم بالمفهوم من الانسان مع ان الناطق ليس للكاتب اولا وبالذات والواجب
بالغير ليس ذاتيا للمسبوق بالعدم ومن ادعى ذلك فعليه الدليل وقوله فاذا لو كان لحوقه
للاخص بالذات لما كان لاحقا لغير الاخص ليس بتام لانا لا نم انه لو لحق الاخص لذاته
لم يلحق غير الاخص غاية ما في الباب انه يلحقها بحسب الذات لكنه ليس بممتنع لجواز اشتراك
الامور المختلفة في اللوازم قوله واعترض الفاضل الشارح قال الامام تكلم الشيخ
فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما حاجة اليه اما انه تكلم فيما لا حاجة اليه فلانه اطنب في
الفصل السابق في ان المعلق بالعلل وجود الشي ولا حاجة اليه اذ لا خلاف لاحد في
ذلك واما انه لم يتكلم فيما هو المحتاج اليه فلان محل النزاع ههنا امران احدهما ان علة
الحاجة هي الحدوث او الامكان والثاني ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر
ام لا فان الحكماء ذهبوا الى ان العالم ازلي وازليته لا ينافي افتقاره الى البارئ جل مجده
قالوا لو كان لا يستغني عن الفاعل لاستحالة احتياج الازلي الى الفاعل واختلفوا في
الازلي فالدايم الذي هو ازلي وابدي دل بالخلاف ثم انه لم يذكر في هذا الفصل ما يثبت
امرين بل صادر على المطلوب لان قوله مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع
ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره
وقتا ما ليس معنا. الا ان الدائم يمكن ان يكون واجبا لغيره متعلقا به وهو اول المسئلة وانقضائها

ولو فرضنا ان المسبوق بالعدم واجب الوجود لذاته لم يفتقر الى الغير وهو ايضا محل النزاع
فان الذين زعموا ان علة الحاجة الحدوث ذهبوا الى انه متى تحقق الحدوث وجب الحاجة
الى المؤثر سواء كان الامكان اولا واذا لم يتحقق الحدوث لا يتحقق الحاجة وان حصل
الامكان وان ادعى ان احتياج الممكن الى المؤثر ضروري سواء كان دائما او لم يكن
فما هذا الاطناب بل جميع ما ذكره من اول النمط الى آخر هذا الفصل يكون حشوا اذا
كان تلك القضية برهانية فما ذكر في البيان ليس الا اعادة الدعوى اقول لما حكى
الشيخ مذهب الجمهور ان تعلق المفعول بالفاعل من جهة الحدوث حتى انه اذا اخرج من
العدم الى الوجود لم يتعلق له تعلق به حاول ان يبين خطاءهم ولا شك انه لو قال المفعول
ليس بواجب لذاته في شيء من الاوقات فيكون وجوده من الغير في جميع اوقات وجوده
فيكون متعلقا بالفاعل دائما لكفى في بيان خطاءهم لكنه يسلك طريقا آخر وليس تعيين
الطريق بلازم على ان فائدته تحقيق علية الامكان وعلية الحدوث فوضع المفعول
بازاء المحدث وان اعتبره اصحابه اعم منه لان نظر الجمهور مقصور عليه اذ لم يثبتوا من
الممكنات شيئا غير المحدث وفتش عن ان المتعلق بالفاعل اي شيء هو ثم ان تعلقه
على اي جهة فبين في المقام الاول ان المتعلق وجود المفعول والقوم وان كانوا
معه في ذلك الا ان الاتفاق ليس بحجة في الحكمة وعلى الحكيم البيان بالبرهان سواء كان
متفقا عليه اولا ثم ان سبب التعلق الوجوب بالغير لا الحدوث حتى نعلم ان المفعول
متعلق بالفاعل في جميع اوقات وجوده وليس مطمح الشيخ في هذا الفصل الا هذا واما ان
الدائم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر فهو وان كان لازما من هذا البحث لانه لما كان
سبب التعلق الامكان فالدائم اذا كان ممكنا يكون مفتقرا الى الفاعل الا انه ليس مطمح
الشيخ ههنا على ان الامام حقق ان لا خلاف في هذه المسألة فليس في بيانه مصادرة
على المطلوب واما ان من زعم ان علة الحاجة الحدوث زعم ان الحدوث متى تحقق
تحقق الحاجة وان لم يتحقق الامكان فليس بشيء لانه وان زعم كذلك الا انه زعم
ان الواجب لذاته يمتنع ان يحتاج الى الغير والا لم يكن واجبا لذاته قطعا وقال
الشارح واما قوله لا خلاف في ان المتعلق بالفاعل الوجود فليس كذلك لان ههنا
الخلاف ليس الا ذلك فالحكماء ذهبوا الى ان المتعلق بالفاعل وجوده سواء كان حادثا او لا

والجمهور قالوا المتعلق بالفاعل حدوثه لا وجوده فالشيخ حقق في الفصل المتقدم ان المتعلق بالفاعل
هو الوجود من جهة الوجوب بالغير لا من جهة الحدوث حتى يعلم ان احتياج المفعول
الى الفاعل في سائر اوقات وجوده وليس مخصوصا بوقت الحدوث ونحن نقول لا معنى
للحدوث الا كون الوجود مسبوقا بالعدم وقد سبق ان هذا الوصف اي لحوق الوجود
فالقول بانه متعلق بالفاعل غير معقول لا يذهب اليه عاقل لا يقال المراد بالحدوث
خروجه من العدم الى الوجود وهو المتعلق بالفاعل عندهم لان الفاعل هو المخرج من العدم
الى الوجود لانا نقول ليس معنى الخروج من العدم الى الوجود الانتقال والحركة فان
حركة المعدوم محال بل لا معنى له الا ان يكون موجودا بعد عدم فالمتعلق بالفاعل هو
كونه موجودا واما كونه بعد العدم فلا تعلق له بالفاعل اصلا نعم يفهم من مذهبهم ههنا ان هذا
الوجود لا يتعلق بالفاعل الا وقت حدوثه وخروجه من العدم وهو مراد الشيخ
فيما حكاه عنهم في صدر النمط لا ان المتعلق هو الحدوث كما ظنه والحدوث في محل النزاع
ليس في مقابلة الامكان وليت شعري ان من يقول المتعلق هو الحدوث سبب التعلق عنده
اي شيء هو هل هو الحدوث او غيره فليس هذا الكلام الا مشوشا وقوله سواء كان المتعلق
حادثا او غير حادث تناقض ما قد مر من الاصطلاح على ان المفعول هو الحادث
قال واما قوله محل النزاع ان علة الحاجة الامكان والحدوث ولم يتكلم فيه فانه لم
يتكلم لان هذا البحث ليس بمفيد لان غرضه من هذا الفصل ليس الا بيان احتياج المفعول
في سائر اوقات وجوده الى المؤثر ليبطل به الاوهام العامية ولو فرضنا ان علة
الحاجة الحدوث والاحتياج في جميع الاوقات حاصل لم يضره اصلا كما نبه عليه
في آخر الفصل وان فرضنا ان علة الحاجة الامكان وكون الممكن غير موجود ولا
يتعلق بالفاعل لم ينفعه ونقول قد ذكرنا اولا ان هذا الفصل لبيان ان سبب تعلق المفعول
بالفاعل الامكان او الحدوث ولا معنى لسبب التعلق الا علة الحاجة فيكون الشيخ باحثا
عن علة الحاجة مثبتا لها فلو لم يكن مفيدا لكان اشتغالا بما لا يعنيه وقال اما قوله لم يبين
ان الدائم مفتقر الى الغير فليس بشيء لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدائم وان علة
التعلق هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بالغير يكون متعلقا بالغير وقول
الامام لم يقل ان الشيخ لم يبين هذا المطلب اصلا وانما قال الذي ذكره ليس بيانا نافعا

بل مصادرة المطلوب وما ذكره الشارح لا يصلح جوابا عن المصادرة على المطلوب واما انه بين ان
علة التعلق هو الوجوب بالغير فهو مناف لما سبق منه ان البحث عن علة الحاجة ليس
قوله والتحقيق ان الخلاف ههنا لفظي قال الامام لا خلاف في ان الدائم هل
يصح ان يفتقر الى المؤثر ام لا فان المتكلمين اتفقوا على ان العالم بتقدير كونه ازليا يصح ان
يكون مستندا الى علة موجبة لكنهم نفوا العلة الموجبة والمعلول الاولي لا بهذا الدليل
اي لا بان الازلي يستحيل ان يكون مفتقرا الى المؤثر بل لدلالة على قدرة المؤثر والفلاسفة
اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فالفريقان اتفقا على ان الازلي
يمكن ان يكون مستندا الى الموجب ويمتنع ان يكون مستندا الى القادر فمن يقول الدائم هل
يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر يقال له اما الى المؤثر الموجب فيصح بالاتفاق واما الى المؤثر
المختار فلا يصح بالاتفاق فلا خلاف اصلا في هذه المسئلة نعم اختلفوا في ان العالم على
تقدير كونه ازليا هل يسمى فعلا وهل يسمى عليه فاعلا وهذا خلاف لفظي صرف اقول
الخلاف في هذه المسئلة والخلاف في علة الحاجة متلازمان لانه لو كان علة الحاجة الحدوث
استحال ان يحتاج الازلي الى المؤثر لانتفاء العلة ولو كان العلة الامكان وجب افتقاره
الى المؤثر لوجود العلة وكذلك لو امتنع احتياج الازلي كان علة الحاجة الحدوث فانه
لو كان علتها الامكان لزم احتياج الازلي وامكن احتياج الازلي كانت علة الحاجة الامكان
فانه لو كانت علتها الحدوث امتنع احتياجه فالمتلازم الخلافان فهو لو لم يكن في
تلك المسئلة اختلاف لم يكن في هذه المسئلة ايضا خلاف لكن الخلاف في ان علة الحاجة
الى المؤثر الامكان او الحدوث فما لا يمكن ان يدفع لغاية اشتهاره واما كلام الشارح
فحاصله ان الامام نقل في رفع الخلاف عن الفريقين قضايا ثلثة نقلا غير مطابق احدها
ان المتكلمين جوزوا استناد الازلي الى علة موجبة وانما نفوا ازلية العالم بالدلالة
على قدرة المؤثر فيه فهذا نقل عنهم بانهم بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس
كذلك في سائر كتبهم بل الامر بالعكس وثانيها انهم نفوا القول بالمعلول وهو ايضا كذب
لما ذكر وثالثها ان الحكماء يحيلون استناد الازلي الى القادر وهو ايضا ليس كذلك لانهم
الى ان الله تعالى قادر مختار مع ان العالم ازلي ولا منافاة لان القدرة كون الذات بحيث
ان شاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا يستدعي وقوع المقدم او عدم وقوعه بل مقدم

شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما بل يبحثون تارة عن العالم انه
ازلي مستند الى فاعل تام الفاعلية وهذا بحث طبيعي لانه بحث عن العالم المشتمل
على الاجسام والجسمانيات المادية والاخرى يبحثون عن المستند الاول لانه فاعل تام في
الفاعلية معلوله ازلي فهو بحث عن الواجب الوجود لان اثاره ازلية فيكون من
الابحاث الالهية وفي البحث الطبيعي نظر قوله يريد بيان ان كل حادث مسبوق
بموجود غير قار الذات والدليل عليه ان وجود الحادث بعد ان لم يكن فيكون قبل
ضرورة ان البعدية بالقياس الى القبلية وذلك القبل لا يجامع البعد لان الحادث ليس
بموجود فيما قبل وهو موجود فيما بعد فاجتماع القبل والبعد يوجب اجتماع الوجود والعدم
وانه ممتنع فالقبل ليس نفس العدم لان العدم بعد كالعدم قبل وليس القبل بعد ولا ذات
الفاعل لانه يكون معه وما هو امر آخر غير قار الذات لانه اذا فرض حركة ينطبق نهايتها
على بداية حدوث الحادث يكون من ابتداء الحركة وبين حدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة متجددة اذ كل جزء يفرض من تلك الحركة فهي قبل الحادث
فيكون بازاء اجزاء الحركة قبليات بعضها متصرمة وبعضها متجددة فيكون ذلك
القبل متصلا غير قار وهو الزمان والاعتراض من وجوه الاول ان قوله القبل ليس
نفس العدم اما ان يراد به العدم الذي يقتضيه الحادث او مطلق العدم فان اريد المتقدم
فلا نسلم انه بعد الحادث وان اريد المطلق فغاية ما في الباب ان القبل لا يكون مطلق العدم
لكن لا يلزم منه ان لا يكون العدم المتقدم على الذي يقتضيه الحادث الثاني النقض
بالزمان فانه يمكن ان يقال القبل لا يجوز ان يكون الزمان لانه يكون بعد فان قلت الزمان
الذي هو قبل مغاير الزمان الذي هو بعد فنقول كذلك العدم الذي قبل الحادث مغاير
للعدم الذي هو بعد لان هذا العدم طار وذلك ازلي زايل وفرق بين الطاري والزائل
الثالث ان الحادث اذا كان بعد ان لم يكن يكون عدمه قبل وجوده بالضرورة وذلك
ناقض ان القبل ليس هو عدم الحادث الرابع سلمنا ان القبل امر مغاير لكن لا نسلم انه
غير قار لانه اذا فرض حركة ينطبق على اول الحادث قلنا نعارض بانه اذا فرض قبل
الحادث شيء ثابت لا يتجدد فيه ولا يتصرم فلا يكون في القبل تجدد وتصرم فلا يكون غير قار
الذات وان سلمنا انه غير قار لكن لم لا يجوز ان يكون القبل هو الحركة المتصرمة المتجددة

والجواب عن هذه الاعتراضات ان الترديد في القبل بالذات فانه لا بد منه اذ عروض
القبلية ان عرضت له القبلية فذاك وان عرضت له القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو
القبل بالذات واليه الاشارة بقوله وليست القبلية نفس العدم فانه معروض
القبلية اذا كان قبلا لذاته فكانه نفس القبلية اذ التقدير انه قبل وجود الحادث بعد
ان لم يكن بعدية بالقياس الى قبلية فلا بد من معروض القبلية بالذات فلا شك ان معروض
القبلية بالذات يستحيل ان يكون معروض البعدية فمعروض القبلية لا يكون نفس العدم لان العدم
لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والالم يصير معا وبعد فتعين ان
يكون معروض القبلية بالذات امرا مغايرا لهما وعروض القبلية للعدم لا ينافي ان يكون
معروض القبلية بالذات مغايرا لجواز ان يكون عروض القبلية للعدم بواسطة ذلك المعروض
بعروض القبلية حتى انا استدللنا على وجود ذلك المعروض بعروض القبلية للعدم واذا
ان معروض القبلية امر مغاير فهو غير قار بل هو متجدد ومتصرم لان في ذلك القبل ممتدا الى
الازل فلكل جزء يفرض فيه سابقا على جزء آخر فان القبلية التي من حيث يكون قبل القبلية
التي من حيث هناك قبليات وبعديات متصرمة متجددة ولكن ربما ذلك في بادي
النظر فالشارح فرض الحركة بطريق التمثيل حتى يتبين ذلك والا لم يكن في الاستدلال
اليه حاجة ثم ذلك القبل يحتمل التقدير والزيادة والنقصان لان قبل زيد الى نوح مثلا
اطول وازيد منه الى موسى فيكون مقدارا والحاصل ان لمعروض القبلية بالذات خواص
احدها انه يمكن ان يكون له اجزاء فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال قبل زيد الى عمرو
مثلا ثم الى بكر ثم الى خالد وهذا ابظهر غاية الظهور في الحركة التي فرضها
الشارح فان قبل الحادث الى ابتداء الحركة ينقسم الى قبله الى ربع الحركة ثم الى نصفها
ثم الى ثلثة ارباعها الثاني ان تلك الاجزاء لا تجتمع فان كل جزء يفرض فهو قبل بالقياس
الى آخر بعد بالقياس الى آخر الثالثة انه يقبل التقدير بنفسه بالفعل بالذات ثم لاحتماله
التقدير متصل لقبوله الانقسام الى الاجزاء غير قار الذات لعدم اجتماع اجزائها
في الوجود وهو الزمان فلا يقال انه الحركة لان الحركة ليست كم في ذاتها لعدم قبولها
التقدير في نفسها اذ لا يقال حركة طويل بل حركة في زمان طويل او في مسافة طويل
نعم هذا الامتداد لما كان غير قار الذات لا يكون الا بحيث يكون غير لا يتبع دفعة
بل تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة لا من كل وجه بل من حيث عدم الاستقرار
بل ان يقال لما كان هذا الاقتدار لا تجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن موجودا ضرورة انه لو
كان موجودا لاجتمع اجزاؤه في الوجود فلا يكون الزمان موجودا فنقول هذا الامتداد
وان لم يوجد في الخارج الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء
لا تجتمع تلك الاجزاء معا وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل
كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره
وعدم استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لا جزء
لذلك اذا حصل في ذلك الامر المستمر الغير المستقر في الخارج يحصل امتداد في الذهن
اذا فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا تجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم وهذا الا
هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك انا اذا ذكرنا القبل امتدادا الى الازل
نحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان احدهما يتقدم على الآخر لو كانت موجودة
في الخارج فدل ذلك على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد الحاصل
فيه في هذا هو التحقيق في هذا المقام لا يعرف كنهه الا بتدقيق التامل وهو معنى قولهم
وجود من الحركة في الخارج هو الحصول في الوسط وانه يفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع
كذلك الموجود من الزمان شيء غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كان النقطة تفعل بسيلانها
الخط وعند ظهور هذا اندفع ما يقال ان قوله هناك شيء يتجدد ويتصرم ان اراد
انه يتجدد ويتصرم في الخارج ولا شك ان المتجدد وغير المتصرم هو جزء الزمان
فيكون الزمان بالفعل مشتملا على الاجزاء بعضها موجود وبعضها معدوم وذلك
ينافي اتصاله في ذاته وان اراد به انه يتجدد ويتصرم في العقل وهو باطل اما اولا
فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج واما ثانيا فلان المتصرم هو القبل والمتجدد
هو البعد والقبلية والبعدية اضافيان لا بد ان يكون ان يعرضهما معا في العقل
فلا يكون التجدد والتصرم في العقل لانا نقول العقل يحكم بانه يتجدد ويتصرم لو كان
موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك الا لوجود امر غير قار الذات
وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى
التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا يتصرم فالجواب ان المراد

بالزمان ههنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه دليل على وجود الزمان في الخارج كما
واعلم ان في الدليل المذكور استدراكين احدهما ان المقدمتين القائلتين بان القبلية
نفس العدم ولا ذات الفاعل لا دخل لهما في اثبات ان معروض القبلية امر غير قار
الذات وذلك ظ ثم يمكن ان يقال ان ايرادهما لدفع توهم ان القبل هو العدم او ذات
الفاعل اذ هما قبل الحادث وثانيهما انه يمكن توجيه الدليل بوجهين الاول ان وجود الحادث
بعد ان لم يكن تقدمه بالقياس الى قبله وليست تلك القبلية كقبلية الواحد على الاثنين
بل قبلية لا تجامع البعدية والقبلية التي لا تجامع البعدية لا يكون الا زمانية فيكون
قبل كل حادث زمان الثاني ان وجود الحادث بعد ان لم له قبل وذلك القبل
امر غير قار يتجدد ويتصرم وهو الزمان فلما كفى في الاستدلال عدم اجتماع القبلية
والبعدية او تجدد القبل وتصرمه فالجمع بينهما في الاستدلال يستلزم استدراك احدهما
لا محالة وقد علم من هذا انه لولا ايراد المقدمتين لما احتيج الى اثبات القبل بالذات
بل كفى في البيان وجود القبل في الجملة واعلم ان الزمان ظاهر الانية اما وان
بين انه لم وهم هذا الفصل بالتنبيه والفصل الآخر بالاشارة فقال ان الزمان ظ الانية
خفي المهية اما انه خفي المهية فظ واما انه ظ الانية فلما يرى الناس يحكمون بوجوده حتى
نسبوه الى الساعات والايام والاسابيع والشهور والسنين فان قلت ان
الزمان مطلقا ظ الانية الا ان وجود الزمان قبل كل حادث ليس بظ وهو المط من
الفصل فما هو ظ الانية ليس بمط من الفصل وما هو المط من الفصل ليس بظاهر الانية فلا يناسب
التعبير عن الفصل بالاشارة فنقول كون الحادث مسبوقا بزمان ظ ايضا فان
الحادث ما كان ثم كان وليس معناه الا ان هناك زمانا ما كان فيه ثم زمانا آخر
كان فيه فان لفظ كان مشعرة بالزمان على ما يصح الامام في اعتراضه بعدم الامكان
اما لكان معدوما او كان الله تعالى موجودا من ذلك ليس نفس العدم ولا ذات
الفاعل والا فلا احتياج في التنبيه اليه هذا حاصل الدلالة المذكورة وهو في غاية
الجلاء ان تعقل واعلم انه انما نبه ههنا تمهيد مقدمتين يستعين بهما في دفع شبهة الامام
المقدمة الاولى ان الاستدلال على وجود الزمان مع وجود القبلية والبعدية التي ضمنين
اي الذاتيتين فان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته وغيره بسببه فالشيء لكون

قبل شيء آخر لو توهم في زمان قبل زمان الآخر واما الزمان فليس قبل زمان آخر لذاته المتصرمة
المتجددة فلئن عاد السائل وقال المتصرم اما ان يكون نفس المتجدد وهو مح او غيره
وهو يخالف اجزاء الزمان فلا يكون متصلا فلنعد الجواب بان المتصرم والمتجدد
بعد فرض اجزاء الزمان ولا اختلاف في اجزاء الزمان في نفسه وقوله فلا يصح التعريف
للزمان بهما فرق بين التصديق بانية الزمان وتصور مهيته فان القبلية والبعدية
لما كان من خواص الزمان كان من الظاهر ان يصح تعريف الزمان بهما كما امكن الاستدلال
بهما على وجوده لكن وقع الاستدلال بهما فلا يصح التعريف بهما فلا يقال الزمان
ماله بالذاتية القبلية والبعدية لان تصور القبلية والبعدية الذاتيين موقوف على
تصور الزمان فيكون التعريف دوريا ثم ان سئل وقيل انما يلزم الدور لو كان
التعريف بالقبلية والبعدية المختصتين بالزمان وليس كذلك بل بمطلق القبلية والبعدية
لكن لما كان مطلق القبلية والبعدية تشملا للزمان والمكان وغيرهما وقع التميز
بانهما لا يجتمعان معا اجاب بانه لا بد في التعريف من هذا التميز لكن المعية لا تفهم
في مقابلة انقسام القبلية والبعدية وليست ههنا الا زمانية فيعود الدور
فان قيل كما لا يصح تعريف القبلية والبعدية الذاتيتين لا يصح الاستدلال على وجوده
بهما لان التصديق بهما موقوف على التصديق بوجود الزمان فيكون اثبات الزمان
موقوفا على نفسه وهو مصادرة على المط اجاب بان الزمان لما كان معروف الانية
لم يلتفت في التنبيه عليه الى ذلك فان الغرض من التنبيه ليس الا ايضاح ما فيه خفاء
ببسط عبارات والكشف عن حيثيات هي مناط الحكم فاحد المط فيه لا ينافي
ذلك واعلم ان الشيخ عرف الزمان في الفصل الآتي بالقبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان
معا فاشار الشارح بهذا البحث الى اختلال في ذلك المقدمة الثانية ان القبلية
والبعدية الزمانيتين اضافيان لان القبل لا يكون قبلا الا بالقياس الى بعد وكذلك
البعد وهما ليسا بموجودين في الخارج لان وجودهما يتوقف على وجود الجزئين
من الزمان معا وهو مح فيستحيل وجود القبلية والبعدية لكن ثبوتهما في العقل لشيء
يدل على وجود معروضهما كما اذا ثبت القبلية بعدم الحادث دل على ان معروض
القبلية بالذات موجود معه وههنا سؤال وهو ان يقال لما ثبت ان لا وجود للقبلية

والبعدية في الخارج بل امران اعتباريان ولا شك ان الامر الاعتباري لا يستدعي وجود معروضه
في الخارج فهذا الكلام ينافي اوله آخره اجيب بوجهين احدهما انه ثبت ان معروض
القبلية يتجدد ويتقدم ولا شك ان العدم لا يتجدد ولا يتقدم فيكون موجودا في
الخارج واعترض بان الكلام في دلالة ثبوت القبلية والبعدية على وجود معروضهما
والدال فيما ذكرتم هو التجدد والتقدم ويمكن ان يجاب عنه بان المتقدم هو القبل
والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اللتان لا يجتمعان لا بد ان يتقدم احدهما
ويتجدد الاخرى فيدلان على وجود المعروض في الخارج وثانيهما ان القبل لا يجتمع
مع البعد فعدم اجتماعهما اما ان يكون في العقل وليس كذلك لاجتماعهما في العقل فيعرض
عرض لاحدهما القبلية والآخر البعدية او في الخارج فلا بد من وجود المعروض في
الخارج وهذا منقوض بالعدم والوجود فانهما لا يجتمعان لا في الذهن بل في الخارج
ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج فان السلب لا يستدعي وجود الموضوع واعلم
ان القبلية والبعدية لا يلحقان الا الاجزاء الزمان حتى يكون جزء منه موصوفا بالقبلية
والآخر بالبعدية فمعروضهما اجزاء الزمان وهي غير موجودة في الخارج لان الزمان
متصل واحد فانه لو وجدت لتتالي الآنات فح لا يلزم من ثبوت القبلية
والبعدية وجود معروضهما في الخارج بل عدمه فكيف يستدل بهما على وجود الزمان حيث
اذا عرف واندفاع الجوابين وانجاه ان يقال للشارح القبلية والبعدية على
ه اجزاء الزمان وهي معدومة في الخارج فكيف يدلان على وجود معروضهما او يقال معروض
القبلية مغاير لمعروض البعدية لانهما لا يجتمعان فلو كانا موجودين في الخارج لزم
اشتمال الزمان على اجزائه بالفعل وانه مح والحاصل ان القبلية والبعدية لانهما اعتباريان
لا يدلان على وجود معروضهما بل يمتنع ان يوجد معروضهما في الخارج والجواب ان المراد
بالمعروض ههنا هو متعلق القبلية والبعدية لا محلهما فان محلهما اجزاء الزمان المعقول
لا الموجود في الخارج اي ما يعرض القبلية والبعدية نسبة فانهما انما يعرضان الامتداد
العقلي بسبب الامر الغير المستقر الموجود في الخارج فاطلق المعروض على سبب المعروض
مجازا والى هذا اشار في فصل سبق الحدث بالمادة حيث قال الامكان من
حيث انه متعلق بامر خارجي يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى

في العدم بعينه قوله اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات حاصل الجواب ان
القبلية امر اعتباري لا وجود لها في الخارج لكن لها اعتباران احدهما من حيث عروضها
لاجزاء الزمان بحسب الذات وح لا يكون في زمان آخر والثاني من حيث ذاتها في اعتبار
وجد في الذهن ووجودها في الذهن يكون في زمان فيكون لها قبلية اعتبارية بهذا الا
والقبليات لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ردو في قوله لا يتسلسل لطيفة وهي ان
المشهور ان التسلسل في الامور الاعتبارية ليس بمحال فحين يقول لا يتسلسل ان معنى ذلك ليس
ان الامور الاعتبارية تتسلسل وهو ليس بمح بل المراد ذهاب السلسلة في الامور
الاعتبارية موقوف على اعتبار الذهن والذهن لا يقوى على امور غير متناهية
فاذا انقطعت انقطعت السلسلة قوله وتندفع ايضا اعتراضه بان
العدم لا يتصف بالقبلية اي انهم قالوا عدم كل حادث قبل وجوده فقد وصفوا
العدم بالقبلية فلو كانت وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود وانه مح و
الجواب ان القبلية امر اعتباري فيصح لحوقها لا للعدم المطلق بل للعدم المقيد بالحادث
فلو قيل انه اي في ما ذكر من ان معروض القبلية ليس هو العدم فنقول المراد ثم معروض
القبلية بالذات كما بيناه واعلم ان الاجوبة التي ذكرها الشارح من هذه الايرادات
لا توجيه لها اصلا فان كلام الامام ليس الا ان القبلية والبعدية ليستا من الموجودات
الخارجية فلا يجب ان يكون الموصوف بها موجودا في الخارج فلا يلزم ان يكون
قبل كل حادث امر موجود في الخارج موصوف بالقبلية والشارح في تلك الاجوبة
زاد على انها امر اعتباري وكونها امرا اعتباريا لا ينافي عدمها في الخارج بل يستلزمه
والجواب انها وان كانت معدومة في الخارج الا انها متعلقة بامر خارجي فيدل
على وجوده كما مر قوله ثم انه انتقل بالمعارضة هذا نقض اجمالي وتقريره
ان الدليل الذي ذكرتم ليس بصحيح بجميع مقدماته والا لزم ان يكون للزمان
زمان آخر وذلك ان اجزاء الزمان قبل بعضها بعض الآخر وليست هذه القبلية كقبلية
الواحد على الاثنين فان اجزاء الزمان لا توجد معا فان لم يحصل هذا النوع من القبلية
الا بالزمان كان كل جزء من الزمان في زمان آخر وانت خبير بان هذا النقض لا يرد
الا على اول الوجهين لا الثاني ثم قد يمكن ان يفرق بين تقدم عدم الحادث على وجوده

ومن تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بوجهين الاول ان الزمان يقتضي لذاته معنى ان
مهية وحقيقة يقتضي لذاتها ان يكون بعض اجزائها قبل البعض فاستندت القبلية والبعدية
الى اصلها فرفع عن زمان آخر واما الحركات فليست كذلك لان الجزء المقدم
قبل حصول متاخر او بالعكس فلا جرم لم يمكن كونها قبلا وبعدا لنفس ذاتها ولان يكون للامر
آخر والجواب عن هذا الفرق من وجهين احدهما ان اجزاء الزمان اما متساوية او مختلفة
في المهية فان كانت متساوية في المهية استحال ان يكون بعضها متقدما لذاته وبعضها
متاخرا لذاته اذ الاشياء المتساوية لذاتها في المهية يجب ان يكون متساوية في اللوازم
وان كانت مختلفة في المهية لزم ان لا يكون الزمان متصلا واحدا بل مشتملا على اجزاء
بالفعل ويكون مركبا من آنات لان كل جزء من الزمان موجود بالفعل ولو قبل القسمة يكون
اجزاؤه المفترضة بعضها متقدما وبعضها متاخرا لانه غير قار الذات وعلى التقدير ان التقدم
يستلزم اختلاف الاجزاء في المهية فيكون ذلك الجزء من الزمان مشتملا على اجزاء بالفعل و
المقدر انه جزء واحد متصل فامتنع ان يقبل القسمة فيكون آنا وثانيهما انا سلمنا ان
اجزاء الزمان بعضها سابق على البعض لذاته لكن حصل منه ان المتقدم الذي لا يجامع
المتاخر يمكن ان لا يكون باعتبار زمان يحيط بالمتقدم والمتاخر فلم لا يجوز ذلك في عدم
الحادث حتى يكون متقدما على وجوده بحيث لا يجامعه ولا يكون ذلك باعتبار
الزمان محيط بهما الفرق الثاني انا لما اعتقدنا ان كل جزء من اجزاء الزمان مسبوق
بجزء آخر كفى ذلك في حصول القبلية والبعدية اذ المعنى بكون المتقدم متاخرا عن امس
انه غير حاصل عند حصول الامس واما انتم فلما لم تثبتوا قبل اول الحوادث شيئا اصلا
لم يلزم ان يكون قبل الحادث شيء حتى يكون معنى تاخره انه لا يكون حاصلا قبل حصول
ذلك الشيء فلما كفى في حصول القبلية والبعدية في اجزاء الزمان كون كل زمان مسبوقا بزمان
آخر بخلاف الحوادث فالقبل والبعد اللذان لا يوجدان معا لا يفتقران في الزمان
الى زمان آخر ويفتقران في الحوادث اليه فظهر الفرق وتقرير الجواب ظ الا ان قوله
وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لو يوجد حين كان امس ليس مما
الترتيب الطبيعي في البحث لانه بعد ان سلم ان معناه انه لم يوجد معه كيف يعرض
ان معناه ليس كذلك بل شيء آخر فالاولى ان يقال كما ذكره الامام لا نم ان معنى قولنا

اليوم

اليوم متاخر عن امس ان اليوم لم يوجد مع امس والا لكان اليوم متاخرا عن الغد لانه لم
يوجد معه بل معنى ذلك انه لم يوجد اليوم حين كان امس ولفظة كان مشعرة بزمان مضى فيكون
للزمان زمان سلمنا ان معناه انه لم يوجد اليوم مع امس لكن المعية اضافة والاضافة
متاخرة عن المضافين فلا يكون المعية نفس اليوم او نفس امس بل ليس معناه الا ان اليوم يوجد
في زمان لا يوجد امس فيه فيكون للزمان زمان وبهذا البيان يلزم ان يكون للزمان
الذي مع الحركة زمان آخر [illegible] والجواب تحرير الجواب موقوف على مقدمة و
هي ان الوجود والغير القار بالذات لا شك ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فيكون بعضها
قبل وبعضها بعد فيه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعض الاجزاء بمجرد تصور
تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر آخر وهو الزمان فانه اذا فرض له اجزاء لا يكون تلك
الاجزاء الا مرتبة واما ويحكم العقل بان اليوم متاخر والامس متقدم لا يتوقف على
ملاحظة امر آخر غير مفهوم اليوم والامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما يحكم
العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء آخر كالحركة فان
كل جزء منها يعرض بعض متقدما ومتاخرا وانما يحكم العقل بتقدمه وتاخره بواسطة
وقوعه في زمان متقدم او متاخر اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول الزمان متصل واحد
غير قار الذات لا وجود للاجزاء بالفعل واذا فرض العقل له اجزاء فتقدم بعضها
وتاخر بعضها ليس امرا موجودا عارضا لها بسببهما صار بعضها متقدما والبعض الاخر
متاخرا كالسواد والبياض العارضين للجسم حتى صار بسببهما اسود وابيض فليس معنى
كون التقدم والتاخر عارضان لاجزاء الزمان بحسب ذاته لان اجزاء الزمان
موجودة في الخارج والقبلية والبعدية امران موجودان في الخارج عارضان للاجزاء
الزمان وتلك الاجزاء تقتضيهما اقتضاء العلة للمعلول بل معناه اذا تصور ماهية
حقيقة الزمان لم يحتج في تصور تقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بل في التصديق بان
بعض الاجزاء متقدم والبعض متاخر الى تصور حقيقة غير الزمان بخلاف الزمانيات كالحركة
فان تصور اجزائها لا يكفي في تصور تقدم بعضها وتاخر البعض بل انما يتصور متقدما و
متاخرا لوقوعه في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا ينتهي السؤال الا عند الوصول
الى الزمان فاذا قيل يتقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث فيقال لان هذا الحادث

وقع في واقعة زيد وذلك الحادث وقع في حادثة عمرو وكانت واقعة زيد متقدم على
واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة قيل لانها كانت امس
وهذه كانت اليوم يوقف السؤال قطعا وبهذا التحقيق ظهر جواب الامام حيث قال اجزاء الزمان
تساوت استحال ان يقتضي بعضها التقدم وبعضها التاخر لانا نقول هذا انما يكون لو كان
اجزاء الزمان موجودة في الخارج ويكون بعضها علة التقدم وبعضها علة التاخر
وليس كذلك فليس معنى عروض التقدم والتاخر لاجزاء الزمان الا حكم العقل بتقدم بعضها
وتاخر البعض بمجرد تصور الاجزاء بعدم الاستقرار وكون هيئتها هي عدم الاستقرار
وعلم بهذا ان الشارح اختار في جواب النقض المذكور الفرق الاول ودفع الجواب
الاول في جوابه ولم يتعرض للجواب الثاني لظهور اندفاعه مما تقدم فان القبلية و
البعدية اللتين لا يجتمعان لا بد ان تكونا بحسب الزمان اما اجزاء الزمان فبحسب
الزمان الذي هو نفس القبل والبعد واما في غيرها فبحسب الزمان المحيط بالقبل و
البعد واما حديث المعية فمعية الحركة للزمان غير معية الشيئين فان معية الحركة للزمان
هي متى الحركة اي كون الحركة في زمان ومعية الشيئين للزمان هي متى احدهما عين متى
الآخر اي كونهما في زمان واحد وللمعية الاولى لا يحتاج الى زمان خارج عن المعين
بخلاف الثانية فلا يلزم من كون الحركة في زمان كون الحركة والزمان في زمان قوله
يريد بيان ماهية الزمان قد علمت ان قبل كل حادث امرا متجددا متقضيا والمتجدد
والمتقضي لا يخلوان من تغير والتغير منهما لا يكون الا على سبيل التدريج وهو الحركة
والحركة لا بد لها من متحرك فالزمان متعلق بحركة وجسم متحرك ثم ان كل زمان
فرض فهو حادث وكل حادث قبله زمان فكل زمان قبله زمان آخر فالزمان
متصل الى الاول فهو لا يتعلق بحركة مستقيمة لوجوب انقطاع حركات المستقيمة
بل بالحركة المستديرة وهو محل التقدير لما مضى بيانه في فرض الحركة المنطبقة عليها
سابقا على بداية الحادث في ان القبل في نصف الحركة اقرب وانقص ومن
ابتداء الحركة ابعد وازيد [illegible] وهو كمية للحركة لا من جهة المسافة الحركة
لا تقبل الزيادة والنقصان لذاتها بل للمسافة او زمان فانا لو فرضنا حركتين
احديهما في فرسخ والاخرى في فرسخين ولا ينظر الى المسافة والزمان لا نعلم طول

احديهما

احديهما وقصر الاخرى فكمية الحركة انما هي في جهتين من جهة المسافة ومن جهة الزمان
اما من جهة المسافة فلانها لم ينطبق عليها الحركة فالحركة الى نصف المسافة نصف
الحركة الى كل المسافة فيعرض لها الكمية بحسب المسافة لسنا نقول ان للحركة كمية غير كمية
وللمسافة كمية اخرى بل كمية الحركة هي كمية المسافة وانما الزيادة والنقصان
يعرضان للحركة لكمية المسافة كما في السواد الحال للجسم واما من جهة الزمان فلانه لم
ينطبق على الحركة على ان الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في كل الزمان فلما كان
الزمان كمية الحركة وكمية الحركة من جهتين جهة المسافة وجهة الزمان لكن جهة المسافة
جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان ضرورة ان المسافة تنقسم الى متقدم ومتاخر
في الوضع يجتمعان معا في الوجود وجهة الزمان جهة التقدم والتاخر الذين لا
يجتمعان فالزمان كمية الحركة لا من جهة التقدم والتاخر اللذين يجتمعان فانهما
جهة المسافة والزمان والزمان كمية الحركة من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتاخر اللذين لا يجتمعان فانها جهة الزمان قوله قال الشيخ في الشفاء التقدم
والتاخر في الحركة تابعان اما للتقدم والتاخر في المسافة او للتقدم والتاخر في
الزمان فكما ان المسافة اذا انقسمت الى متقدم ومتاخر انقسمت الحركة ذلك
الانقسام الى متقدم ومتاخر كذلك الزمان اذا انقسم الى متقدم ومتاخر انقسمت
الحركة الى متقدم ومتاخر بحسب ذلك ايضا حتى ان المتقدم من الحركة هو ما حصل في
المتقدم من المسافة او الزمان لكن المتقدم والمتاخر من المسافة يجتمعان معا في الوجود
ومن الحركة والزمان لا يجتمعان فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصة من جهة ما هما
فهي التقدم والتاخر للحركة لا من جهة ما هما للمسافة وتلك الخاصية كونهما لا يجتمعان و
يكونان اي المتقدم والمتاخر معدودين بالحركة فانا نعد المتقدم والمتاخر بحسب اجزاء
الحركة حتى ان الحركة اذا احسب فيها كانت اكثر كان عدد المتقدم والمتاخر اكثر وان
كانت اقل كانت عدد ما اقل فعدد اجزاء المتقدمة والمتاخرة من الحركة هو
الزمان كان ان الحركة اذا انفصلت كان مقدارها الزمان فالزمان عدد الحركة اذا
انقسمت الى متقدم ومتاخر تبعا لانقسام المسافة لا تبعا لانقسام الزمان وهذه
الثلثة الاخيرة اشارة الى الشيخ عرف ههنا الزمان بالتقدم والتاخر في المسافة

لا في الزمان لئلا يلزم الدور بخلاف ما في الاشارات فانه قال من جهة التقدم والتأخر
اللذين لا يجتمعان وليس هذا الا التقدم والتأخر الزمانيين فهو مستلزم للدور
فقد تسامح في الاشارات بخلاف الشفاء **قوله** يريد بيان كون كل حادث
مسبوق بموضوع او مادة الحادث قبل وجوده اما ان يكون ممكنا ان يوجد او ممتنعا
ان يوجد والممتنع ان يوجد لا يوجد ولو وجد لزم الانقلاب فهو قبل وجوده
ممكن ان يوجد فامكان وجوده ليس نفس قدرة القادر عليه لان القدرة معللة
بامكان الوجود وعدم القدرة بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة
لزم تعليل الشيء بنفسه وايضا امكان الوجود امر للشيء في نفسه وكونه مقدورا بالقياس
الى القادر لا يقال سيجيء ان الامكان امر اضافي وهو ينافي القول بانه امر للشيء في نفسه
لانا نقول المراد ان الامكان امر للشيء لا بالقياس الى القادر فيكون مغايرا لكونه مقدورا
وح اما ان يكون جوهرا لا في موضوع او عرضا في موضوع والاول باطل لانه امر اضافي
والامور الاضافية لا تكون جواهر فهو اذن عرض موجود في عرض ان قيس اليه فهو موضوع
وان قيس الى الحادث فهو مادة ان كان صورة وموضوع ان كان عرضا فقد بان
ان كل حادث فهو مسبوق بامكان مقارن للعدم وهو قوة الوجود ومادة وهي
موضوع تلك القوة ولا يخفى عليك ان المقدمة القائلة بان الامكان ليس نفس
القدرة لو حذفت من البين لتم البيان دونها اما انه لما كانت القدرة سابقة
على وجود الحادث كان الامكان سابق عليه فربما يذهب الوهم الى انه هي فاورد
هذه المقدمة دفعا لهذا الوهم كما في جريان الزمان فكان سائلا يقول المراد بهذا الامكان
اما الامكان الاستعدادي واما الامكان الذاتي فان كان الاول فلا نم ان كل حادث قبل
حدوثه ممكن الوجود وقوله لان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممكن الوجود او ممتنع الوجود
قلنا لا نم الحصر وهو ظ وان كان الثاني فلا نم احتياج الى محل غير الممكن بل من الجائز ان
يقوم بغير الممكن والا لكان الممكن في نفسه غير ممكن اجاب عنه بقوله واعلم ان كل امكان
وهو تفصيل ما ذكره الشيخ في الشفاء وتقريره ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات
واما بالعرض والوجود بالذات هو كون الشيء في نفسه والوجود بالعرض هو كون الشيء

شيئا آخر كوجود الجسم ابيض فالممكن ان يوجد اما ممكن ان يوجد شيئا آخر او ممكن ان يوجد
في نفسه فان كان ممكن ان يوجد شيئا آخر فلا بد في وجود ذلك الشيء حتى يمكن ان
يكون شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض لان الامكان ههنا اضافة الى وجود
الابيض وهو وجود للجسم بالعرض لانه كون الجسم شيئا آخر وكذا اما يقال الجسم يمكن ان
يوجد له البياض فليس معناه الا ان الجسم يمكن ان يكون موجودا آخر هو ابيض والغرض
من قوله فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا
آخر التعبير عن معنى الوجود بالعرض بعبارتين متقاربتي المعنى فان احدهما ان الوجود
بالعرض هو ان يوجد لشيء شيء آخر وثانيهما ان يوجد شيء شيئا آخر ولا شك ان متى وجد
شيء لشيء يصير بحسب وجوده له شيئا آخر وبالعكس وكما يقال الماء يمكن ان يصير هواء
فان الامكان فيه بالقياس الى وجود الهوائية للمادة المائية وهو وجود لها بالعرض
وكما يقال المادة يمكن ان يكون موجودة بالفعل اي يمكن ان يوجد لها الصورة فالامكان
بالقياس الى وجود الصورة للمادة الذي هو وجود للمادة بالعرض لا وجود ما في نفسه
فهذه الامكانات نسبة شيء حتى يمكن ان يوجد شيئا آخر او يوجد له شيء آخر بالعرض
وهو موضوع موجود وهو معنى الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض واما الممكن ان يوجد
في نفسه فهو اما بحيث متى وجد كان موجودا في غيره او مع غيره واما بحيث متى
وجد كان موجودا بذاته من غير علاقة بينه وبين غيره فانه بحيث متى كان قائما
بغيره او مع غيره فهذا الممكن ان كان حادثا فقبل وجوده ممكن ان يوجد لكنه اذا كان
موجودا لا يوجد الا في غيره او مع غيره فلما امكن ان يوجد قبل حدوثه امكن ان يوجد
قبل حدوثه قائما بغيره او مع غيره وانما يمكن ان يوجد قائما بغيره او مع غيره اذا وجد
ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع قيامه به او معه فيكون ذلك
الغير موجودا مع وجوده وهو موضوعه وقوله ويكون موضوعه حامل وجود ذلك
الشيء انما يصح في الحادث الذي يوجد في شيء واما الذي يوجد مع الشيء فموضوعه
ليس حامل وجوده لان موضوعه ذلك الشيء وهو ليس بحامل وجوده وان كان بحيث متى
وجد كان قائما بذاته من غير تعلق بغيره امتنع ان يكون حادثا اذ لو كان حادثا لكان
له قبل حدوثه امكان وجود وليس بعرض الا لكان له موضوع فيكون الممكن مسبوقا

بموضوع يتعلق به امكانه والتقدير ان لا علاقة بينه وبين موضوع ما من الموضوعات
فيلزم ان يكون امكان وجوده جوهرا قائما بذاته لكنه مضاف لا شئ من المضاف
بجوهر فهذا الممكن اما ان يمتنع ان يوجد او يكون موجودا وايّاً ما كان فقد ظهر ان امكان وجود
الحادث اما امكان وجوده بالعرض وهو امكان وجود شئ لشئ او امكان وجوده
بالذات وهو امكان وجود شئ في شئ او مع شئ وايّاً ما كان فهو محتاج الى موضوع
موجود معه وبالتفصيل الاشياء الحادثة اما اعراض او صور او مركبات او نفوس
والاعراض والصور امكان وجودها هو امكان وجودها في جسم او مادة وامكان
وجود المركبات هو امكان وجود صورها في موادها واما امكان النفوس فامكان
وامكان وجودها يتعلق بما يصلح ان يكون آلة لها في الاستكمال وجميع هذه الامكانات
محتاجة الى موضوع توجد معها وهو المط وانت تعلم بادنى تأمل ان القسم الاول يرجع
الى القسم الثاني وبالعكس فلو اكتفى احدهما في البيان فان قيل لو كانت هذه الامكانات
التي هي قبل وجود الحوادث امكانات ذاتية لم تختلف بالقرب والبعد لكنها تختلف فان
امكان وجود النفس مثلا بالقياس الى الهيولى الاولى ابعد وبالنسبة الى العناصر بعيد والى
المعادن فيه بعد والى مادة النبات فيه قرب والى النطفة اقرب ثم الى العلقة ثم الى
المضغة ثم الى اللحم فامكان الحادث قبل وجوده مختلف فلا يكون امكانا ذاتيا اجيب
بقوله وامكانات هذه الاشياء وتحرير الجواب انه قد ظهر ان كل واحد من هذه الامكانات
هو امكان وجود شئ في شئ او معه وله اعتباران احدهما في تعلقه بالشئ الخارج و
لهذا الاعتبار اذا قارن العدم يسمى قوة تختلف قربا وبعدا ويكون قول الامكان
على مراتبها يجب التشكيك للاختلاف بالقرب والبعد ولا شك ان ذلك لا يكون
الا بحسب اختلاف استعدادات متعاقبة على ذلك الموضوع فالامكان الذاتي ايضا يختلف
من حيث تعلقه به وثانيهما من حيث وجوده في نفسه وبهذا الاعتبار امر لازم لماهية
الممكن بالقياس الى وجودها لا يختلف اصلا كالوجوب والامتناع فقد علمت ان عدم
اختلاف الممكن بالنظر الى ذاته لا ينافي اختلافه نظرا الى وجود موضوعه بقي على الاستدلال
منع وهو انا لا نم ان الحادث لو كان قبل وجوده ممكن الوجود لكان امكان وجوده اما
جوهرا او عرضا وانما يكون كذلك لو كان موجودا في الخارج وهو مم وجوابه انه لما ثبت

ان هذا الامكان هو امكان وجود شئ في شئ فلا يخ اما ان يكون في الخارج او لا يكون
وايّاً ما كان يحتاج الى موضوع موجود في الخارج اما اذا كان موجودا فظ واما اذا
لم يكن موجودا فلانه متعلق بالامر الخارجي من تعلقه به سيتهيأ وجوده في الخارج كما في
بحث التقدم والتأخر وهذا الجواب وان كان يفيد الشارح في دفع الاشكالات للامام
لكنه لا يتم في التعليل لان المنع ينتقل الى مقام آخر وهو انا لا نم ان الحادث له وجود
امكان وجود شئ في شئ وانما كان كذلك لو كان كل حادث لا يوجد الا في شئ وبيانه
كما ذكر يتوقف على كون الامكان اما عرضا او جوهرا وهو اول المسألة لا يقال كل حادث
فهو يوجد في شئ او مع شئ لانا لا نوجد كذلك لا يكون حادثا والا لكن وجوده قبل حدوثه
لكن متى وجد لا يوجد الا جوهرا قائما بذاته وانما يكون قبل وجوده جوهرا قائما بذاته لكان
موجودا ضرورة انه لو لم يكن موجودا لامتنع ان يكون جوهرا قائما بذاته فيلزم ان
يكون قبل وجوده موجودا هف واذا ثبت ان كل حادث لا يوجد الا في شئ او مع شئ
لا يكون امكانه الا امكان وجود شئ في شئ او معه وهو المقصود لانا نقول الممنوع هو ان
يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل وجوده وان
لم يمكن ان يكون بشرط العدم لا في وقت العدم فيمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته قبل
وجوده وان يكون قبل وجوده وهذا المنع وارد على الشق الاول ايضا فان الممتنع
هو القائم بالغير بشرط عدمه لا في وقته فيمكن ان يوجد الغير ويقوم به قال الشيخ في
الشفا انما ثبت ان الحادث قبل وجوده ممكن الوجود فامكان وجوده لا بد ان
يكون امرا موجودا فانه لو لم يكن موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلا يكون
الحادث ممكن الوجود وسبق وفيه نظر لانا نقول لا نم ان امكان الوجود لو لم يكن
موجودا لم يكن الحادث ممكن الوجود وانما يكون كذلك لو لزم من انتفاء مبدأ
المحمول انتفاء الحمل الخارجي وهو مم فان العمى ليس بموجود في الخارج وزيد اعمى في
الخارج والاولى ان يستدل على المط بالامكان الاستعدادي بان يقال لا شك في امكان
امكان الحادث فامكانه اما ان يكون كافيا في فيضان وجوده عن المبدأ او لا فان
كان كافيا يلزم قدم الحادث وهو مح وان لم يكن بل يتوقف فيضانه على شرط فذلك
الشرط اما ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا لزم قدم الحادث وشرط

الحدث يتوقف ايضا على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث
اما ان يتوقف على وجود هذه الشروط الغير المتناهية وهو ح ظ لاستلزامه التسلسل في وجود
مترتبة او على عدمها فاما ان يكون مطلق العدم وهو ايضا ح ظ لاستلزامه قدم الحادث
او عدمها اللاحق وكل شرط يكون معدا لانا لا نعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا على عدمه
اللاحق ككون الجسم في اوساط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز لا بمعنى ان الكون
في المنتهى لا يكون الا اذا كان في الوسط والا لزم كون الجسم في مكانين معا وهو ح ظ بل
بمعنى انه يكون في الوسط ويتقدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون في المنتهى فهذه الشروط
المتسلسلة كانها تتنازل لتقرب وجود الحادث الى افاضة العلة فلا بد ان يحدث
بحسب حدوث شرط شرط حالة مقربة للحادث الى ايجاد العلة فتلك الحالة المقربة لا تكون
قائمة بالحادث لانه ليس بموجود بعد بل بموجود آخر وذلك الموجود اما ان يكون له تعلق
بذلك الحادث اولا والثاني ضروري البطلان فتعين الاول وهو الذي نسميه مادة
وتلك الحالة المقربة امكانا استعداديا وقد مثل بعض العلماء زوال الاستعدادات عند
حصول الموجودات فان الاستعداد الناقص يزول واما الاستعداد التام فلا يزول ومثلها
مثل النطفة فانه اذا حصل لها استعداد ان تكون علقة وجب ان يزول عنها استعداد
النطفية فانه لو لم يزل عنها استعداد صورة النطفية لم يزل عنها صورة النطفية
بناء على ان افاضة الصورة يجب بالاستعداد وفيه حصول استعداد صورة العلقة فافاضت
عليها صورتها وكان استعدادها باقيا فيها ثم اذا حصل لها استعداد المضغة زال ...
وفاض عليها صورة اخرى على هذا حتى ينتهي الى الاستعداد التام للانسانية قلت انهم
قالوا كل صورة سابقة فهي معدة للاحقة فالنطفة ما لم يتصور بصور العلقة في الاطوار لم
يتصور بالصورة الانسانية ولا شك ان الصورة السابقة لا تجتمع مع اللاحقة ولما
كان الصورة السابقة هي الموجبة للاستعداد اللاحقة فاذا انتفت يجب انتفاء استعداد
اللاحقة بالضرورة قال ليست الصورة السابقة موجبة لاستعداد اللاحقة بل اذا
حصلت الصورة السابقة وتزايد عليه الحركات الفلكية والاوضاع يحصل بواسطتهما
للهيولى حالة هي استعداد الصورة اللاحقة وفيه نظر لان الصورة السابقة اما ان يكون
لها دخل في الاستعداد اولا فان لم يكن لها دخل اصلا لم يكن معدة وان كان لها دخل

يلزم استناده باسبابها والتحقيق ان الاستعداد مقول بالاشتراك على معنيين احدهما الاستحقاق
والثانية كيفية مقربة للمعلول الى افاضة العلة فاستحقاق الوجود يبقى مع بقاء المعلول
قطعا واما الكيفية المقربة فهي منتفية عند الحدوث لما تحقق ومن ههنا ظهر ضعف من
يقول ان للمعد عدمين عدم سابق وعدم لاحق كان للمعد عدمين عدم سابق ازلي
وعدم لاحق اذا مات فالمعلول يتوقف على عدم المعد اللاحق والشرط قسمان شرط
معد وهو لا يجتمع مع المشروط وشرط غير معد وهو ما يجتمع معه وتحقيق الاعداد تقريب
تأثير العلة الى المعلول والاعداد بالفارسية آماده گردانيدن يعني ماده را از جهة
اثر موثر آماده ميگرداند ولا شك ان المعد يقرب نفسه الى الوجود فان امس
مقرب لليوم فلو لم يوجد الامس لم يوجد اليوم فالمعد يحدث في المادة كيفية استعدادية
لكنها لا يبقى مع المعلول حتى اذا وجد المعلول انتفى الكيفية الاستعدادية وانما اطنبنا
في هذا المقام ولم يحترز عن تكرار المعنى الواحد بعبارات مختلفة لانه مثار الاوهام ومزلة الاعلام
ظهر ان القول الافضل الشارح قال الامام القول بان الحادث قبل وجوده
ممكن الوجود باطل فان الحادث قبل وجوده نفي محض وعدم صرف فلا يصح الحكم عليه
بالامكان او بغيره فان قيل الحادث قبل وجوده اما نفي محض اولا واياما كان ما
ذكرتموه ساقط اما اذا لم يكن نفيا محضا فظ واما اذا كان فلانه ح صح الحكم عليه بكونه
نفيا محضا اجاب بان الحكم عليه بالنفي لضرورة اللفظ وضيق العبارة واما في التحقيق
فقبل وجود الحادث ليس هناك شيء اصلا فلا يصح الحكم عليه ضرورة ان الحكم يستدعي
محكوما عليه واذا لم يكن هناك محكوم عليه استحال الحكم قطعا ثم عارضه بان الحادث
قبل وجوده مقدور للقادر ومتميز عن العدم فلا يكون نفيا محضا وعارض هذه المعارضة
بان الممتنع متميز عن الممكن مع انه نفي محض وهو نقض اجمالي سماه الامام في تسميته معارضة
وجوابه ان الحكم على المعدومات انما لا يصح بالامور الخارجية واما بالاعتبارات
الذهنية كالامكان والامتناع فصحيح ومنشأ الخبط ههنا عدم الفرق بين الخارجيات
والاعتباريات ونقول ايضا ان اردتم بقولكم الحادث قبل وجوده نفي محض وليس
بشيء انه كذلك في العقل فممنوع وان اردتم انه كذلك في الخارج فمسلم ولكن لا نم
انه لا يصح الحكم عليه بالامكان ح وهو ظ ثم قال لم قلتم بان الامكان امر موجود

وهما على انه ليس بموجود وجوه احدها انه لو كان موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وهما
باطلان وجوابه ان امكان الحادث امر اعتباري في نفسه متعلق بشيء خارجي فله اعتبار
احدهما من حيث انه متعلق بشيء خارجي وبهذا الاعتبار ليس بموجود في الخارج الا
انه يدل على وجود ذلك الشيء الخارجي كما ان الاعدام كالعمى امور اعتبارية لكنها من
حيث تعلقها بموجودات خارجية يستدعي وجود معروضاتها و قوله وهو الامكان
بل امكان وجوده في الخارج مستدرك بل لا معنى لقوله او مكانه او تقدير الكلام ان الامكان
ههنا من حيث تعلقه بشرط خارجي ليس بموجود وهو لو كان من البين ان لا طائل تحته
والمراد ان لا موجود في الخارج هو امكان وان كان امكان وجود في الخارج وهذا ماخوذ
من قول الامام حيث قال صريح العقل يقضي بوجود الامكان في الخارج بل بامكان
الوجود في الخارج كما يقضي بامتناع الوجود في الخارج بل الامتناع بوجود في الخارج
لكن بهذا المعنى لا يتعلق بحيثية تعلق الامكان بالشيء الخارجي فانا اذا نظرنا الى امكان
وجود الشيء مطلقا كان امكان وجود في الخارج وليس بموجود في الخارج وثانيها
من حيث ذاته وانه امر اعتباري في نفسه شيء من الاشياء قائم بالعقل وبهذا
الاعتبار موجود في الخارج لانه موجود في موجود خارجي هو العقل واذا اعتبر
وجوده ونسبه الى مهيته يعرض لها امكان اخر لكن لا يتسلسل لانقطاع الاعتبار
لا يقال الامور الاعتبارية ان طابقت الخارج عاد الاشكال في انها اما
واجبة او ممكنة والا فحصولها في العقل جهل لانا نقول لا نم انها ان لم يطابق الخارج
يكون حصولها جهلا وانما يكون حصولها جهلا لو كان حصولها في العقل على انها صور
لامور خارجية وليس كذلك بل حصولها في العقل على انها احكام موجودات
في الخارج اي عوارض وصفات للموجودات الخارجية من حيث انها في العقل
في العوارض العقلية للموجودات الخارجية غير موجودة في الخارج من حيث
انها احكامها وعوارضها وموجودة في الخارج من حيث انها محكوم عليها اي
من حيث انها اشياء وموجودات في العقل من شانها ان يحكم عليها بشيء او توصف
بشيء والحاصل ان الامور الاعتبارية لها حيثيتان من حيث انها صفات
الموجودات ومن حيث انها اشياء من شانها ان توصف وهي بهذه الحيثية

موجودة في الخارج بوجود العقل في الخارج ولا يسترب في ان قوله واحكام الموجودات
زائد لا دخل له في جواب السؤال بل هو من سقط الكلام فان الامور الاعتبارية بالحيثية
توجد اما ان يكون موجودة في الخارج او في العقل وايا ما كان يلزم ان يكون موجودة
في الخارج اما على التقدير الاول فظ واما على التقدير الثاني فلان العقل موجود في الخارج
والموجود في الموجود في الخارج موجود في الخارج على ان هذه شبهة ركيكة لا يليق
ظهورها من زاد في سكه فان معنى انه موجود في العقل انه موجود بوجود غير اصيل ومعنى
ان العقل موجود في الخارج انه موجود بوجود اصيل والموجود الغير الاصيل اذا وجد
في الموجود الاصيل لا يلزم ان يكون اصيلا كانه تصور مكانا للعقل والعقل مكانا للامر
الاعتباري فان الموجود في مكان موجود في مكان آخر يكون موجودا في ذلك المكان
وهو غلط بين ومن العجب ان شيئا يكون موجودا في الخارج باعتبار معدوما في
الخارج باعتبار نعم الزياد قد تمسكوا والجواد قد يعثر حين يعدو وثانيها ان الامكان
لو كان موجودا لكان اما حالا في الحادث قبل وجوده او في غيره وجوابه انه قد
تبين ان امكان الحادث هو امكان شيء في شيء فله اعتباران احدهما انه امكان
في ذلك الشيء وثانيهما انه امكان شيء فبالاعتبار الاول عرض من اعراض ذلك الشيء
حاصل فيه وبالاعتبار الثاني اضافة للشيء بالقياس الى وجوده فكونه عرضا للشيء بهذا
الاعتبار لا ينافي حصوله في غيره بالاعتبار الاول وثالثها ان الامكان اضافة للمهية
والوجود فلو كان موجودا لم يتحقق الا بعد ثبوت المهية والوجود فيلزم تقدم الوجود
على الامكان وجوابه ان الامكان لكونه اعتباريا لا يستدعي تحقق المتضائفين
الا في العقل لكنهما متعلقان بامر خارجي فيكون موضوعاله موجودا في الخارج كما
تقدم في بحث التقدم والتاخر واعلم ان هذه الاجوبة كلها غير موجهة لان المط
من الدلائل كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتباري
فلا يصح الجواب اللهم الا ان يوجه الاسولة بان يقال لو كان الامكان معدوما لم يستدع محلا
خارجيا لكن المقدم حق بتلك الوجوه الثلثة والتالي باطل فيمكن الجواب بمنع الملازمة
ويمكن ان يقال في المنع ان الامكان وان كان معدوما في الخارج الا انه متعلق بامر
خارجي فهو يستدعيه ويستغني عن ذلك الاطناب لكن الامام لم يورد الاسولة كذلك

ووجه كلام الشيخ بان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود فالامكان اما ان يكون امرا وجوديا
او عدميا والثاني باطل لان فرق بين عدم الامكان والامكان العدمي فان التفرقة و
الامتياز بين الامور العدمية لا يحصل الا اختصاص كل منهما بخاصية بها يمتاز عن
الآخر ولا معنى للوجود الا ذلك فانقلب المعدوم موجودا وهو محال فتعين ان يكون
الامكان امرا ثبوتيا فاما ان يكون جوهرا وهو محال لان الامكان حالة اضافية فلا يتعقل كونه
موجودا قائما بنفسه واما ان يكون عرضا فلا بد له من محل ثم قال بعد القدح في امكان
الحادث قبل وجوده لا نسلم ان الامكان امر وجودي بل عدمي للوجوه المذكورة ثم ما
ذكره من عدم الفرق بين عدم الامكان والامكان العدمي منقوض بالامتناع للفرق
بين سلب الامتناع وامتناع المعدوم وانا نعلم بالضرورة امتياز بعض العدميات
عن البعض فان عدم السبب يقتضي عدم المسبب والمشروط وعدمهما لا يقتضي عدم
السبب والشرط هذا محصل كلام الامام في هذا المقام ومن المكشوف البين ان لا توجيه
لاجوبة الشارح عن هذا الكلام اصلا على ان الامام خالف ترتيب البحث في تقديم
المعارضة على النقض وهو منع الدليل بعد تسليمه ثم قال لو استدعى امكان الوجود موضوعا
موجودا لكان كل ممكن الوجود كذلك فيلزم ان يكون العقول والنفوس متعلقة بموضوع
وجوابه ان امكان الامكان الحادث وامكان القديم لان امكان الحادث امكان
شيء في غيره فهو متعلق بالغير يستدعي وجوده وامكان القديم ليس الا امكان وجود
غير متعلق الا بماهيته بالقياس الى وجوده فان قيس الى ماهيته كان في العقل كعرض في
موضوع وان قيس الى وجوده كان كاضافة الى مضاف اليه قوله واما الصغرى
فلان الاولوية ان حصلت فلا يخلو اما ان يكون حصولها مع الحادث بالزمان او
قبل الحادث بالزمان والاول باطل لان الكلام في حدوث تلك الاولوية كالكلام
في حدوث الحادث فيتوقف حدوث تلك الاولوية على حدوث اولوية اخرى
وهلم جرا فيلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا والثاني ايضا باطل لان التوقف
حينئذ اما على وجودها فيكون حصولها معه لا سابقا عليه او على عدمها وعدمها حاصل
حدوث الحادث فيلزم حدوث الحادث قبل حدوثه وايضا يلزم حدوث
الحادث قبل تلك الاولوية وبعدها لحصول عدمها في الوقتين واما الكبرى فلان الاولوية

لان وجود كل ممكن مسبوق بوجوب كما انه ملحوق بوجوب وذلك لانه لم يجب صدوره عن
علته لم يبعد رجحه والا لزم الترجيح بلا مخصص اذ ما يرجح بالنسبة الى جميع الاوقات
بالسوية ويسمى له زيادة ايضاح ثم ان هذا الوجوب انما يتحقق بانتهاء سلسلة الاستعدادات
الى وجود الحادث ووجود الحادث لا يتوقف على وجودها بل على عدمها لا مطلقا و
الا لزم قدم الحادث على عدمها اللاحق ولما اشتمل كلام الامام على منع ومعارضة
ففي هذا الكلام اشارة الى اندفاعهما اما المنع فلتحقق الوجوب فكيف الاولوية واما
المعارضة فلانا نختار ان وجود الحادث يتوقف على عدم الاولوية ولا محذور لتوقفه
على عدمها اللاحق لا مطلقا ونقول ايضا كون وجود الحادث اولى اما ان يستلزم وجود
الاولوية او لا يستلزم فان استلزم لم يتوجه منع الكبرى بعد الترك لانه مبني على عدمها
وان لم يستلزم لم يتم المعارضة في الصغرى لانه لا يلزم من عدم الاولوية ان لا يكون
اولى كما لا يلزم من عدم العمى ان لا يكون زيد اعمى قوله واعلم ان تأخر الشيء عن غيره
بحسب الحقيقة معان التأخر مقول بالاشتراك على خمسة معان والذي يضبطها ان يقال
المتأخر اما يجامع المتقدم في الوجود او لا يجامعه فان لم يجامعه فهو المتأخر بالزمان
وجامعه فاما ان يكون بينه وبين متقدم ترتيب باعتبار المعتبر واحد الاحاد او
لا يكون كذلك فان كان بحسب الاعتبار فهو المتأخر بالرتبة او المتأخر بالوضع وهو اما
بحسب المكان في صفوف المجلس او غيره كالاجناس مع الانواع اذا اخذنا من طرف
النوع او اخذنا من طرف الجنس وان لم يكن بحسب اعتبار الترتيب فالمتأخر اما ان لا
يحتاج الى المتقدم وهو المتأخر بالشرف او يحتاج وهو المتأخر بالذات فاما ان يكون
علة تامة للمتأخر وهو المتأخر بالعلية او لا وهو المتأخر بالطبع وربما يقال للمعنى
المشترك تأخر بالطبع ويخص المتأخر بالمعلولية باسم المتأخر بالذات فيكون كل من
التأخر بالطبع والتأخر بالذات مقولا بالاشتراك على معنيين عام وخاص والمتقدم
والمتأخر بالعلية متلازمان وجودا وعدما الا ان المعلول تابع فيهما للعلة والمتأخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس ثم ما ذكره الشارح وعندي ان
العلة التامة ليست معتبرة في التأخر بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل
عليه قول الشيخ في بابه اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجد الغير عنه هو العلة

المتقدم

الا علية وفي مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة
المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها وصح لا ينعكس
المتقدم بالعلية على المتاخر كالمطبوع وقد اطلق اسم المتاخر بالذات في بيان الحدوث
الذاتي على المتاخر بالطبع حيث جعل ما بالذات اقدم بالذات مما بالغير
ولست ادرى كاهذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب لان وصول الحصول الى المتقدم مشعر
بان له علة يصل الحصول منها اليه وكذا المرور عليه يدل على انه المرور وايضا الضمير في
منه لو رجع الى الوجود على ما فسره الامام لكان تقدير الكلام ان المعلول لا يتوسط من
الوجود والعلة في الوجود ومن الظاهر ان قوله في الوجود على هذا حشو لا معنى له وعلى اي
وجه يفسر كلام الشيخ فيه زيادة كثيرة اذ يكفي في البيان ان يقال اذا كان وجود هذا
عن آخر فلا يستحق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وما في الكلام لا طائل تحته
قوله وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي المناسب ان كان ايراد المثال للمتاخر
الذاتي اولا فلان الكلام في اقسام المتاخر واما ثانيا فليطابق قوله فهذه تعدية بالذات
قوله وجعل قول الشيخ الوجود لا يقبل حمل كلام الشيخ ههنا على حجتين على ثبوت
التقدم بالعلية اما الحجة الاولى فهي ان الشي اذا كان علة لآخر استحال وصول الوجود الى
المعلول الا بعد وصوله اليها ومروره عليها واما الثانية فلانه يقال حركت يدي فتحركت
المفتاح او لم تحرك وذلك يدل على التقدم ثم قال الاول ضعيف لان قوله الوجود بالعلة
ووصل الى المعلول كلام مجازي فان اراد به ان العلة موثرة في المعلول فقد بينا انه لا يقتضي
التقدم وان اراد شيئا آخر فلا بد من تصويره والثاني تمسك بكلام اهل العرف
وهو ركيك لانا لا نعلم انهم تصوروا من ذلك التاثير او غيره وجواب الشارح ظ
قوله وتقريره ان حال الشي الذي يكون له بحسب ذاته ترتيب هذه المقدمات
ان يقال العدم واللاوجود حال للممكن بحسب الذات والوجود حال له بحسب الغير
وما بالذات قبل ما بالغير بالذات فيكون وجوده مسبوقا بلا وجوده بالذات وهو
الحدوث الذاتي فههنا ثلث مقدمات اما ان العدم او اللاوجود للممكن بالذات فلان
الممكن اما ان يقاس الى الخارج او يقاس الى العقل فان قيس الى الخارج فاما ان يكون في
الخارج مع وجود علية او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علية في الخارج

مع وجود علة او لا مع وجود العلة فان لم يكن مع وجود علة في الخارج يكون معدوما
اذ لو كان موجودا لكان مع وجود علته فالممكن هو دي الغير في الخارج معدوم مستحق العدم
وان قيس الى العقل يعتبر مع وجود علته او يعتبر مع عدم علته او لا يعتبر مع شي
منهما وان لم يعتبر مع شي منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لانه لو كان موجودا لكان
مع اعتبار وجود العلة ولو كان معدوما لكان مع اعتبار عدمها فالحال الذي للممكن
اذا لم يكن مع الغير العدم واللاوجود ولا نعني بالحال الذاتي الا ما يكون للشي بلا اعتبار الغير
فان قلت لا نسلم ان الممكن لو لم يعتبر العقل مع وجود علته او عدمها لا يكون موجودا
فان عدم اعتبار العقل لا يستلزم العدم فربما لا يعتبر العقل وجود العلة ويكون
الممكن موجودا فنقول المراد انه لا يكون موجودا ولا معدوما عند العقل فان العقل
انما يعتبر وجود الممكن باعتبار وجود علته وعدمه باعتبار عدم علته فاذا قطع النظر
عن وجود العلة وعدمها فقد قطع النظر عن وجود الممكن وعدمه فقد اشار الى هذا
في آخر الفصل بقوله وتقرير الحجة ان تجرد ذلك الماهية عن اعتبار الوجود لها قبل وجودها
بالذات بعيد باعتبار الوجود حتى لا يسبق الوهم الى اللاوجود في نفس الامر واما
ان الوجود حال للممكن بحسب الغير فظ واما ان ما بالذات اقدم مما بالغير فلان رفع
ما بالذات يستلزم رفع الذات ورفع الذات يستلزم رفع ما بالغير فيكون
رفع ما بالذات مقتضيا لرفع ما بالغير دون العكس ولا نعني بالتقدم الطبيعي الا هذا
المعنى قال الامام لا شك ان الممكن اذا كان منفردا عن الغير يكون معدوما مستحقا
للعدم لكن هذا الاستحقاق ليس للممكن بالذات وان كان ممتنعا لا ممكنا نعم الممكن
لا يستحق الوجود لذاته وهو لا يستلزم ان الممكن يستحق اللاوجود لذاته ففرق ما بين
عدم استحقاق الوجود واستحقاق العدم والمغالطة انما هي في لفظ الانفراد عن
الغير فان المراد به اما عدم اعتبار الغير او اعتبار عدم الغير فان كان المراد عدم
اعتبار الغير فلا يكون الممكن بحيث لو انفرد استحق العدم او اللاوجود بل في هذه الحالة
لا يستحق العدم ولا اللاوجود والا كان ممتنعا فان كان المراد عدم اعتبار الغير
فنسلم ان الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او اللاوجود لكن هذا الاستحقاق ليس
للممكن لذاته بل لعدم العلة وهو معنى قوله فلا يكون الا انفرادا وجوابه ان الشيخ

لم يتق ان الممكن لو انفرد لا يستحق العدم او اللاوجود بل مآل الممكن لو انفرد لا يستحق العدم
اذ لا يكون له وجود وقوله لا يكون له وجود وليس عطفا على العدم حتى يكون معناه يستحق
العدم او اللاوجود ويرد السؤال والا لكانت الجملة معطوفة على المفرد بل هو عطف
على قوله استحق العدم معناه سلب استحقاق الوجود ولا استحقاق اللاوجود وقد صرح
الشارح لهذا المعنى في قوله واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود فالمدعى
احد الامرين وهو ان الممكن اذا انفرد عن الغير استحق للعدم او لا يستحق الوجود وواحد منهما
لازم لان الممكن اما في العقل او في الخارج فان كان في العقل فاما مع اعتبار وجود العلة
او مع اعتبار عدمها او لا مع اعتبار شيء منها ولا شك ان وجود العلة غير الممكن وعدم
العلة ايضا غيره في العقل فالانفراد عن الغير مهنا عدم اعتبار وجود العلة وعدمها
والممكن في هذه الحالة لا يستحق الوجود وان كان بالنظر الى الخارج فاما ان يكون مع وجود
العلة او مع عدمها لا ثالث للقسمين في الخارج لكن عدم العلة ليس غيرا في الخارج فالانفراد
عن الغير مهنا هو ان لا يكون مع وجود العلة وهو في هذه الحالة مستحق للعدم وقوله
لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق وان اوهم ان الممكن بحسب الخارج على ثلثة اقسام
مع وجود العلة ومع عدمها ولا مع الامرين الا ان المراد انه ليس له بذلك الاعتبار
القسمان الاخيران في الخارج اذ لا يتصور ان يكون في الخارج لا مع وجود العلة
لا مع عدمها فقد ظهر ان الممكن اذا انفرد عن الغير فاما ان يستحق العدم ان كان بالقياس
الى الخارج او لا يستحق الوجود ان كان بالقياس الى العقل وهب ان استحقاق العدم للممكن
ليس بحسب الذات لكن لا شك في ان عدم استحقاق الوجود بالذات فاحد الامرين
لازم وهو المطلوب وهذا نهاية تقرير الكلام في هذا المقام وفيه نظر من وجوه احدها ان
استحقاق العدم اذا لم يكن ذاتيا للممكن لم يكن له دخل في الاستدلال بل يكفي ان يقال
الممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود من ذاته فيكون عدم استحقاق الوجود متقدما
على استحقاق الوجود وهو الحدوث الذاتي فما ذلك الاطناب على ان الحدوث
كون الشيء متأخرا عن عدمه حتى ان التأخر ان كان بالزمان كان زمانيا وان كان بالذات
كان ذاتيا وتأخر الوجود عن لا استحقاقية الوجود ولا يستلزم تأخره عن العدم اللهم
الا ان يصطلح ان الحدوث الذاتي هذا المعنى لكنه مخالف لما سبق وثانيها انه لا يلزم

من كون الشيء بحيث اذا ارتفع ارتفع شيء آخر دون العكس تقدم له اصلا فان اللازم
اذا كانت صفة للملزوم يتأخر عنه بالطبع مع انه يرتفع الملزوم عند ارتفاع
اللازم بدون العكس وثانيها لو ارتفع شيء لارتفاع آخر بدون العكس يكون متأخرا عنه
وارتفاع ما بالذات وان استلزم ارتفاع الذات الا انه ليس لارتفاعه فلا
يلزم تقدمه على ما بالغير والحاصل انه قد اعتبر في التقدم الطبيعي ان يكون المقدم بحيث
يحتاج اليه المتأخر واحتياج ما بالغير الى ما بالذات غير لازم قوله [illegible] ان
فيه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة لقائل ان يقول امتناع تخلف المعلول
عن العلة التامة في قوة وجوب حصول المعلول عند حصول العلة التامة وقد
عبر عن هذه القضية في الفصل الآتي بالاشارة وعن تلك القضية في هذا الفصل بالتنبيه
وان كانت برهانية فكيف صارت مهنا تنبيهية والا فكيف صارت ثمه معبرا
عنها بالاشارة وجوابه انه ذكر في الفصل الآتي البرهان عليها ولم يذكر في هذا الفصل
الا مجرد الدعوى فلذلك عبر عنها مهنا بالتنبيه وثمه بالاشارة قوله والمنسوب اليه اما
آدمي اي النسبة اما الى آدم فيقال آدمي بالقصر والفتح واما الى ادمة فيقال آدمي بالمد
والكسر وهو خطا لوجوب رد الجمع الى الواحد في النسبة [illegible] تنبيه واشارة
في هذا الفصل حكمان احدهما ان الممكن لا يترجح على الآخر الا بسبب والتنبيه عليه وثانيهما
ان السبب في سببيته واجب اي السبب اذا كان تاما يجب حصول المسبب عنه
والاشارة اليه وذلك لان المعلول لو لم يجب حصوله عن العلة التامة كان صدوره
عنها ممكنا اذ لا وجه للامتناع فلا بد له من سبب آخر لا الى نهاية واحينا لا يكون ما
فرض علة تامة لا يقال لم لا يجوز ان يصير وجود المعلول بحسب العلة اولى من العدم
ولم ينته الى حد الوجوب لانا نقول المعلول مع تلك الاولوية ان امتنع لا صدوره
عنه فقد وجب وان لم يمتنع كان مع تلك الاولوية بحيث يمكن ان يصدر عنه
تارة ويمكن ان لا يصدر عنه اخرى وح ان لم يتوقف صدوره على امر آخر كان
ترجيحا لاحد طرفي الممكن المتساويين على الآخر لا لمرجح وهو مح وان توقف لم يكن العلة
تامة هف ومن فوائد الامام ان الغرض من هذا البحث التنبيه على قدم العالم فان
جميع الامور المعتبرة في مؤثرية البارى تع اما ان يكون ازليا او لا يكون والثاني باطل

لانه لو كان شیٔ منها حادثا لافتقر الی مؤثر فیعود الکلام فیه وبه فتعین ان یکون
الامور المعتبرة فی مؤثریة الله تعالی فی العالم ازلیة لوجوب ترتب الاثر علی العلة
التامة ولا مخلص عن هذه الشبهة عندی الا بالفرق بین الترجیح بلا مرجح والترجح
بلا مرجح وتجویز الاول مفهوم ان علة بحیث یجب عنها اذ کون الشیٔ بحیث یصدر
عنه آ غیر کونه بحیث یصدر عنه ب فهاتان الحیثیتان ان قومتا او قوم احدهما
یلزم الترکیب والا لزم اتصافه بصفتین فی الخارج فتعدد الصدور یستلزم الترکیب
او تعدد الصفات فی الخارج فالواحد الحقیقی وهو ما لا ترکیب فیه ولا له جهات
وصفات فی الخارج یستحیل عنه غیر الواحد هذا القدر الذی اکتفی به الشارح فی التقریر
ولا اشکال علیه الا ان یقال ان ارید تغایر الحیثیتین تغایرهما فی الخارج فممنوع ولم
لا یجوز ان یکون وجوب آ فی الخارج من حیث یجب عنه ب وان ارید تغایرهما
فی العقل فلا نم انه یستلزم تغایر حقیقتهما فی الخارج وهو ظ والجواب ان المؤثر ما لم یکن
له خصوصیة بالقیاس الی اثر معین لم یحصل منه ذلک الاثر وتلک الخصوصیة امر وجودی
والعلم به ضروری ثم ان تلک الخصوصیة امر وجودی والعلم به ضروری ثم ان الخصوصیة
فمع ذلک الواحد کما فی الواجب لم یصدر عنه الا اثر واحد والا امکن ان یحصل عنه اثر
آخر باعتبار حالة اخری وخصوصیة الی تلک الاثر وقد عبر الشارح عنها بالصدور
الغیر الاضافی واشار الی هذا التفصیل فی آخر الفصل ونحن وان اصدرنا حرکات
متعددة فما لم یحصل لنا خصوصیة بالنسبة الی حرکة لم یصدر عنا تلک الحرکة واقلها
ارادة تلک الحرکة فانها حالة خارجیة مخصوصة بها فکذا سائر العلل الفاعلیة
لا یصدر عنها الاشیاء الکثیرة الا اذا کان لها مع کل منها خصوصیة لا یکون لها مع
الآخر ومما یوضح هذا ان کل ممکن مسبوق بوجوب هو وجوب صدوره عن الفاعل
فوجوب صدور الاثر عن المبدأ الاول اما لذاته او لغیره فان کان لغیره لم یکن مستندا
الیه بالذات والکلام فیه وان کان لذاته وذاته واحد حقیقی فلا یتصور منه
بالذات حصول شیئین هذا خلاصة الکلام فی هذا المقام واما تقریر ما ذکره الشیخ
فهو ان الحیثیتین ان قومتا یلزم الترکیب وان لزمتا فذلک الواحد یکون علة لهما
لان الملزوم علة للازم ویجب کون علیته لاحدهما غیر علیته للاخری فیلزم التسلسل او ینتهی

الی الترکیب ویرد علیه انا لا نم انهما محتاجان الی علة وانما یحتاجان لو کانتا وجودیتین
وهو ممنوع سلمنا لکن لا نم ان الملزوم یجب ان یکون علة للازم فان قلت اللازم
اذا کان خارجا عن الشیٔ عارضا له لم یکن بد من ان یکون معلولا فهو لی حیثیة
العلة انما یجب تحققها فی العلة الفاعلیة لا فی کل علة والمنع الاول مندفع بما ذکرنا
وکذا المنع الثانی لان الشیخ فرض الدلالة فی المبدع ولا بد ان یکون علة لهاتین و
هذه القاعدة وان کانت کلیة مطردة عندهم فی جمیع الصور والمسائل الا ان المعلل
ربما یفرض الکلی فی صورة ویستدل علیه فلا بعد فیه ولا سیما اذا کانت الدعوی واضحة
والمقصود زیادة الوضوح والیه اشار الشارح بقوله وللزیادة الوضوح قال
وذلک الشیئان الخ وعلی هذا یکون قوله وکل ما یلزم عنه اثنان معا لیس احدهما
بتوسط الآخر فهو منقسم الحقیقة لیس علی الاطلاق بل المراد ما اذا کان علة للوازم
وهذا التقیید انما یستفاد من خصوص الدلالة بالمبدع [illegible] وفی بعض النسخ
بزیادة آه او بالتفریق الحیثیتان اما ان یکون احدهما مقوما او لا یکون بل کل منهما
خارجا والاول یقتضی الترکیب لا یتوقف علی کونهما مقومین والشارح
من ماخذ آخر وهو انه لو کان احدهما مقوما والاخری خارجا عاد الکلام فیه الی
ان ینتهی الی انه مقوم والمراد بذلک اللازم فی قوله فینبه استلزام ذلک اللازم
وهو احد السببین المعلولین الحاصل بحیثیة الاستلزام یلزم منه ترکیب
اما فی مهیة الشیٔ لما ذکر ان جمیع الاقسام ینتهی الی الترکیب ذکر اقسام الترکیب و
الظاهر من کلام الشیخ ان الحیثیتین اذا کانتا مقومتین فاما ان یکونا مقومتین للمهیة
او للوجود او بالتفریق الی الحیثیتین یدلان علی الترکیب فاما ان یکون الترکیب
فی المهیة او فی الوجود او فیهما بالتفریق بان یکون حیثیة للمهیة او حیثیة اخری
للوجود والشارح قال الترکیب اما فی مهیته او سبب وجوده او بعد کونه شیئا حتی
اذا کان شیٔ فی نفسه ینضم الیه الوجود کان مرکبا من الوجود والمهیة او کون الترکیب
بحسب تفرقه الی اجزاء او جزئیات وانما حمل کلام الشیخ علی هذا لان الترکیب
فی الوجود غیر معقول ووجه الحصر ان یقال الترکیب فی الشیٔ اما قبل الوجود او مع
الوجود او بعد الوجود والاول والثانی هو الترکیب فی المهیة کترکیب الجسم فی الثانی

والصورة، والاول اما ان یحصل بتعریق الشئ اولا والثانی هو الترکیب فی المهیة کترکب
الجسم من المادة والصورة والاول اما ان یحصل بتعریق الشئ اولا والثانی کترکب
الموجود من المهیة والوجود والاول کترکب البیت من اجزائه وکجزئیات
شئ واحد اذا فرض کلها المجموعی وفی هذا الذی حمل الشارح علیه ان حصول الترکیب
بالتعریف غیر مقبول وان المنقسم الی الجزئیات یستحیل ان یکون کل منها والا لم یکن جزئیات
بل اجزاء، عارض الفاضل قد علمت ان تغایر الحیثیتین یستلزم احد الامرین
اما ترکیب العلة او تعدد صفاتها کما نص الشارح علیه فی قوله بل هو شئ واحد
موصوف بصفتین والامام حمل کلام الشیخ علی ظاهره وحکم برهانه الی ان تغایر الجهتین
منهو ما یستدعی ترکیب العلة فی الحقیقة لاغیر ثم اورد علیه نقوضا وهو ان الدلیل
المذکور لو صح یلزم ان لا یسلب عن الواحد الا شئ واحد فانه لو سلب عنه شیئان
کالشجر والحجر فمفهوم سلب الشجر عنه ای عن مفهوم سلب الحجر فان کان احد المفهومین
مقوما یلزم الترکیب وان کانا عارضین کانا معلولین فعلیته لاحدهما غیر علیته
للآخر ویعود الکلام فیه او ینتهی الی الترکیب وان کانا عارضین کانا معلولین یقتضی ان لا
فعلیته لاحدهما غیر علیته للآخر ویعود الکلام فیه او ینتهی الی الترکیب وان لا یتصف
الواحد الا بصفة واحدة فان المفهوم من اتصافه مع بالجلوس مثلا غیر المفهوم من اتصافه
بالقیام الخ وان لا یقبل الشئ الواحد الا شیئا واحدا فان قبول احدهما غیر قبول الآخر
وهذه النقوض مندفعة بالمنع المذکور لورودها علیها لا علی اصل الدلیل
وتحریر جواب الشارح ان السلب والاتصاف یتعدد لاختلاف الحیثیات والاعتبارات
فان السلب یتوقف علی مسلوب ومسلوب عنه فالسلب عن الشئ بالقیاس
الی مسلوب غیر السلب بحسب مسلوب آخر وکذا اتصاف شئ بوصف غیر اتصافه بآخر
وقبول شئ لمقبول غیر قبوله لآخر وکان السلب من الشئ واتصافه وقبوله یتعدد
کذلک الشئ یتعدد بحسب تلک الحیثیات وصدور الاشیاء الکثیرة عن الاشیاء
الکثیرة لیس یجوز ان یتعدد السلب والاتصاف والقبول یجب تعدد الشئ
المتعدد الحیثیات واما الصدور فلما لم یتوقف الا عن شئ وهو ذات العلة لم
یکن له حیثیات متعددة فتعدده لا یکون الا للترکیب فلهذا استلزم تعدد الصدور

الترکیب ولم یستلزم تعدد الاتصاف والسلب والقبول الترکیب وانما قلنا انه
لا یتوقف الا الی امر واحد فلانه لو توقف علی امرین یکون احدهما ممکنا لاستحالة
تعدد الواجب فیکون له صدور یتوقف علی امرین فیلزم التسلسل ولا ینتهی الممکنات
الی مبدأ واحد هذا غایة توجیه الکلام هاهنا وفیه نظر لان الشئ المسلوب عنه او الموصوف
او القابل اذا کانت له حیثیات فتلک الحیثیات اما ان یکون اعتباریة فلم لا یجوز ان
یکون تعدد الصدور ایضا بحسب اختلاف حیثیات اعتباریة وان یکون خارجیة
ویعود الکلام لانها اما ان یکون مقومة فیلزم الترکیب او عارضة فیلزم ان یکون
علیته لهذا غیر علیته لذاک فیلزم التسلسل فالمحذور ما اندفع اصلا ولئن نزلنا عن هذا المقام
ولکن الصدور ایضا یتعدد ویجب تعدد الجهات والنسب مسلوعنه وانما انه لو توقف
علی امرین یکون لاحدهما صدور فهلم جرا فانما ان یلزم التسلسل لو کان لاحدهما صدور
آخر بل نفس الصدور نفس الصدور المفروض وانا لو فرضنا صدور شئ عن شئ فهذا الصدور
یتوقف علی الصادر والمصدور والصادر ممکن وله صدور هو نفس ذلک الصدور
فلا تسلسل اصلا نعم الصدور یطلق علی معنیین منظور فیه لان هذا الاطلاق
لیس فی العرف ولا بحسب اصطلاح القوم بل الصدور غیر الاضافی غیر معقول والعبارة
الفصیحة هو ان یقال هاهنا شیئان الصدور وحیثیة الصدور والصدور وان کان
اضافیا الا ان حیثیة الصدور وهی الخصوصیة التی للعلة لیست اضافیة علی ما اشرنا
الیه قبیل هذا واحتجوا علی ذلک بانه لو لم یکن کذلک ای لابد من تجویز
تخلف المعلول عن العلة التامة فانا ان لم نجوز ذلک لزم القول بحوادث لا الی
نهایة لان واجب الوجود علی ذلک التقدیر لا یمکن ان یکون علة للحادث والا
لزم قدمه وصدور الحادث عنه یتوقف علی حادث آخر وهلم جرا وتقریر
الوجه الاول انه لو وجدت الحوادث لا الی اول فاما ان یکون لها کلیة حاضرة ای
اما ان یکون کل الحوادث موجودا او لا یکون لها کل ومجموع موجود والاول باطل
لاستحالة انحصار غیر المتناهی وکذا الثانی لان کل واحد منها موجود فیکون الکل موجودا
وعلی محاذاة ما فی الکتاب انه لو وجد الحوادث لا الی اول یکون کل واحد منها موجودا
فیکون الکل موجودا فیلزم ان یکون ما لا نهایة له کلیة حاضرة لاجزائها معا فانها

فی حکم ذلک مستدرکا لا حاجة الیه اصلا قوله لان ذلک یقتضی قدم الفعل الحکما
یستدلون علی قدم فعل البدیع بوجهین الاول من حیث الفاعل وتقریره ان الواجب
لذاته واجب فی جمیع صفاته الاولیة وکل ما یحتاج الیه فی التاثیر حاصل لذاته وقد ثبت
ان المعلول لا یتخلف عن العلة التامة فیلزم قدم الفعل والتقیید بالاولیة لخروج الصفات
الاضافیة والثانی من حیث الفعل وتقریره انه لا یجوز ان یکون فعله معدوما ثم یوجد
اذ العدم الصریح لا یتمیز فیه حتی یکون امساک الفاعل عن ایجاده اولی فی بعض الاحوال
من ایجاده فی بعض او حتی یکون الصدور عن الفاعل اولی فی بعض الاحوال من صدوره
فی بعض بل لو کان صدوره واجبا کان فی جمیع الاحوال فیلزم اما قدم الفعل او عدمه
بالمرة وبهذا الحجة رد علی من قال انما حدث فی الوقت لانه کان اصلح بوجوده
او کان ممکنا فیه وهو الفرقة الاولی والثانیة وتقیید العدم بالصریح احتراز عن
عدم الحادث المسبوق بالمادة قوله ولما توقف الواحد منها قدم علی الجواب
مقدمة وهی ان لیس معنی توقف الحادث علی حادث آخر واحتیاجه الیه انهما
موجودان معا ویتوقف وجود الثانی علی وجود الاول ویحتاج الیه بل معناه انه
والاحتیاج فی العدم ای انهما معدومان معا لان الحادث الآخر لا یوجد مع الحادث
الاول والحادث الآخر لا یوجد الا بعد الحادث الاول ثم ان المتکلمین لما اثبتوا
اول الاوقات واول الحوادث فالخصم فهموا من توقف الحادث علی انقضاء ما
لا نهایة له ان یکون فیما مضی وقت لا یوجد فیه شیء من الحوادث لم یبتدئ الحوادث
وینقضی ما لا نهایة له منها ثم یوجد هذا الحادث فالشیخ استفسر وقال قولکم یلزم
ان یکون وجود هذا الحادث موقوفا علی انقضاء ما لا نهایة له حتی یصل النوبة الیه
وهو مح وان عنیتم ان هذا الحادث یوجد بعد حوادث غیر متناهیة یوجد کل
منها فی وقت فلا نم انه مح بل هو عین صورة النزاع وان عنیتم به ذلک المعنی
وهو ان یکون وقت ما لا یوجد فیه حادث اصلا ثم یوجد بعد ذلک الوقت حوادث
لا نهایة لها ثم بعدها هذا الحادث فلا نم الملازمة وانما یصدق لو کان فیما مضی وقت
کذلک وهو اول المسئلة علی ان کل وقت فرض لا یکون بینه وبین الحادث الاخیر الا
عدد متناه ففی جمیع الاوقات کذلک اذ لا فرق عندکم بین الجمیع وبین کل واحد والیه

واشار بقوله بل ای وقت فرضتم وقول الشارح وکان وجود الحادث
الیومی ذلک الوقت متوقفا علی انقضاء ما لا نهایة له یشتمل علی التناقض لانه وصف
ذلک الوقت بحیث لا یوجد فیه شیء من الحوادث فکیف یتعرض فیه الوجود الیومی
الحادث اللهم الا ان یراد بذلک الوقت الیوم ای وجود الحادث الیومی فی الیوم
یتوقف علی انقضاء ما لا نهایة له لکنه خلاف الظاهر بل هو شق الثانی من استفساره
والعبارة المنقحة هنا ان یقال ان عنیتم بقولکم لو کان قبل کل حادث حادث الی النهایة
یکون فی وجود هذا الحادث موقوفا علی انقضاء ما لا نهایة له ان وجود هذا الحادث
یتوقف علی انقضاء ما لا نهایة له فی اوقات متناهیة حتی یکون من الاوقات ما
لا یوجد فیه حادث فلا نم الملازمة وان اردتم توقف الحادث علی انقضاء ما لا
نهایة له فی اوقات غیر متناهیة فالملازمة مسلمة وبطلان التالی ممنوع قوله
مراده ان التنازع فی القدم والحدوث سهل جواب سؤال الامام وهو ان مسئلة
الوحدة اجنبیة عن مسئلة القدم والحدوث لا تعلق بینهما فان قدم الممکنات
لا یستلزم وحدة مبدئها ولا کثرته وکذا حدوثها فلا اثر للقدم والحدوث
فی مسئلة الوحدة فتعلیقها بمسئلة الوحدة فی قوله بعد ان یجعل واجب الوجود واحدا
خال عن التحصیل اجاب بان المراد التصلب فی المسئلة التوحید بالقیاس الی
مسئلة القدم وقد اشار الامام الی هذا الجواب والله اعلم بالصواب

لما ترجم هذا النمط بثلثة امور الغایات ومبادیها والترتیب
قال الانسب ما ذکره الشارح فان الشیخ فی هذا النمط نفی اولا غایات افعال
المبادی العالیة ثم اثبت غایات حرکات الافلاک وهی تشبهها بالعقول وکل ذلک
کلامه فی الغایات ثم اثبت مبادی الغایات وهی العقول ولما کان بیان الغایات
مفضیا الی اثبات العقول قدمها ثم اخذ فی الدلیل الآخر علی وجودها ثم شرع فی ترتیب
الموجودات فقد رتب المباحث فی النمط علی ما عنون به هذا خلاصة ما ذکره الشارح
وقول الامام اول المقصد فی هذا النمط ان کل فاعل بالقصد والارادة فهو مستکمل
بفعله لان المقصد لیس هذه المسئلة لما تبین فی النمط من ذهابهم الی انه مختار
فلا بد من القول بالارادة فلو کان کل فاعل بالقصد والارادة مستکملا بفعله وانه مح

بل المقصد ان كل فاعل الغاية مستكمل بفعله واللازم منه هو ان يكون الباري تعالى فاعلا
لغاية لانه لا يكون فاعلا بالقصد والارادة حتى يكون موجبا فقد بطل الوجه واما الوجه
الوجه الثاني فهو انهم لما استدلوا على العدم بان الفاعل اذا استجمع جميع جهات
وجب ان يكون فاعلا في الازل كان عذر القائلين بالحدوث انه فاعل بالقصد والا
فيجوز ان يتعلق ارادته بخلق العالم في وقته وبابطال ذلك يندفع هذا العذر وفيه نظر
لانهم يجعلون للباري تعالى ارادة متجددة واما الارادة الازلية فهم قائلون بها كما مر
آنفا وهذا الكلام كعكس النقيض الاول لو كان قضية انما قال لو كان قضية لانه
تعريف الغني وتعريف الشيء ليس تصديقا به بل تصوره وتعيين مفهومه فلا يكون القول المركب
من المعرف والمعرف قضية وانما قال كعكس نقيضه لان هذا الكلام اشارة الى قول
الشيخ فمن احتاج الى شيء آخر فهو فقير وموضوعه ليس نقيض محمول الاول لو كان قضية وهو
قوله غير متعلق لشيء خارج عنه وان تغايرا في المعنى ومحموله ليس نقيض موضوع الاول
وهو الغني وان كان في قوته وكلام الشيخ انه انما اعتبر في الغني الاستغناء في الامور الثلثة
لانه لو افتقر في شيء منها يلزم ان يكون فقيرا فلا يكون غنيا وقد فرضناه كذلك متن
قال الامام لما فسر الغني بانه الذي لا يفتقر في احد الامور الثلثة كان الفقير في مقابلته
وهو المفتقر في احدها فرجع كلامه الى انه لو افتقر في احدها افتقر في احدها ولا فائدة فيه
اجاب الشارح بطريقين الاول انا لا نسلم ان معنى الفقير هو المفتقر الى احدها بل الفقير اعم
منه لتحقق الفقر في الاضافات المحضة وفي المآل وغيرها وحمل الاعم على الاخص مفيد
وان سلمنا ان معنى الفقير ذلك لا نسلم ان حمله على المفتقر في احدها خارج عن قانون الخطابة
فان الحد يحمل على المحدود ويكون ذلك مقدمة خطابية يذكر تقريبا للمعنى المحدود الى
فهم الجمهور ويعلم من التوجيه ان تقديم الشارح هذا المعنى على المعنى الاول ليس على الترتيب
الطبيعي على ان فيهما نظرا اما في الاول فلان الفقير جعله الشيخ مقابلا للغني فلا يجوز ان
يكون اعم والا لجاز ان يصدق على الغني فلا يلزم الخلف واما الثاني فلان الامام
ما قال انه خارج عن قانون الخطابة فقد يكون المعنى في الخطابة والمحاورة ايضاحا
وتنبيها للعامة لكن المقام برهاني يجب ان لا يستعمل الخطابة فيه فيما غلطه معتبر لعله وقع
من اختلاف النسخ الطريق الثاني ان الامام صدر هذا الفصل بانه في تفسير الغني وهو

الذي

الذي لا يفتقر الى الغير في ذاته ولا في شيء من صفاته الحقيقية ولا شك انه في قوة قضية
قائلة بان المحدود هو الحد وهو في قوة قضية قائلة بان مقابل الحد مقابل المحدود وعلم
ولم يكن في هذه القضية فائدة لم يكن في تعريفه ايضا فائدة ونقول ايضا سلمنا ان
الفقير هو المفتقر الى الغير في شيء من الثلثة وانه لا فائدة في حمل هذا المعنى على المفتقر
في شيء منها لكن لا يلزم من ذلك ان يكون حمل المفتقر عليه فائدة فان السامع
ربما لم يتصور الفقير بكنه معناه بل بوجه ما فحمله عليه يفيده ويقرب معناه الى فهمه
واعلم ان الشيء الذي المقصود من هذا الفصل ان الفاعل لغرض مستكمل به وذلك
لان من يفعل لغرض يكون ذلك الفعل احسن واولى له ويكون ذلك الفعل لا محالة
على ذلك الفعل احسن واولى من الترك واذا لم يفعل لم يحصل ما هو الاحسن والاولى هو
الاحسن من غيره فهو شيء مسلوب كمال فان قيل انما يلزم ذلك لو كان ذلك الغرض
عائدا الى نفسه اما اذا كان عائدا الى غيره فلا اجيب بانه اذا فعل لغرض عائد الى غيره
لم يفعل الا اذا كان ذلك النافع للغير احسن واولى به من الترك والا لم يكن غرضا له
فيه والالزام فان قيل يفعل للغرض عائد الى نفسه والى غيره بل لان الفعل حسن
في نفسه اجيب بان فعل الحسن في نفسه لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا لانه
احسن من الترك بالنسبة اليه وانه يمدح عليه هذا حاصل الفصول الثلثة
فان قيل ما بيان في ان الامور العالية المبدا العالي اما بذاته وهو الصانع واما
بعلية وهو سائر المبادي العالية ولما ثبت ان الفاعل لغرض مستكمل بفعله فالمبدا
العالي لا يفعل لغرض في السافل والا استكمل العالي بالسافل وهو محال واما المبدا
الذي فلا غاية لفعله اصلا بل هو غاية لجميع الاشياء وكان مبدا لجميع الاشياء لان
الصادر عنه اما ان يكون صدوره لغيره او يكون صدوره لذاته والاول باطل
والا لزم الاستكمال بالغير فتعين ان يكون صدوره لذاته فيكون هو ما له الشيء والمعنى
للغاية الا هذا وايضا لما كان فاعلا بذاته تام الفاعلية لم يكن فاعليته الا من
ذاته والعلة الغائية هي التي منها فاعلية الفاعل فهو اذن يكفي في الفاعلية يكون
غاية بالضرورة فكان منه الاشياء كذلك لاجله الاشياء واما المبدا العالي فهو
وان لم يكن له غاية في السافل الا ان المبدا الاول لما كان غاية لوجوده فهو لا محالة

يكون غاية الفعل فهو مطلوب الغاية بالنظر الى ماتحته لا بالنظر الى مافوقه واما مبدا
الكل فهو مطلوب الغاية مطلقا والى جميع ذلك اشار بقوله وانما يطلب الغاية
غير الحق الاول مطلقا وانما قال هو نتيجة لما قبله لانه ليس هناك قايل بان الحكم العام
متحقق بل لازم من لوازم الغايات المذكورة وفرع من فروعها ولهذا قال في رسم
هذا الفصل بالترتيب الانسب قوله وعلى ذلك يكون لكل شي منها اي علل كون
شي ان يكون كل شي منه لما ثبت انه الفاعل والغاية معا فلما كان الفاعل نفس الغاية
وهو فاعل لكل شي يكون غاية لكل شي لكن انما يثبت ان الفاعل نفس الغاية لو ثبت
ان الفاعل لغرض مستكمل به كما ذكرنا فيصح ان يكون الفصل معنونا بالترتيب
لا يقال لما كان الفاعل نفس العلة فتعليل كونه غاية بكونه فاعلا تعليل الشي بنفسه
لانا نقول الايجاد في الوجود والتعليل بحسب التغاير في العقل فلا محذور
لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي اقول الاجمال انما يثبت لو كان
لفظة ينبغي موضوعة للحسن العقلي والاذن الشرعي وهو ممنوع غاية ما في الباب انه
يستعمل هذه اللفظة في الحسن العقلي او في الاذن الشرعي لكن لا يراد بها الحسن العقلي
او الاذن الشرعي بل هو مفهومه اللغوي وهو كونه مطلوبا ومؤثرا فاذا قيل العلم مما ينبغي
لم يرد به ان العلم حسن عقلا بل المراد انه مطلوب مما يؤثر وان كان حسنا عقلا
وكذلك قوله النكاح مما ينبغي لا يراد انه ماذون شرعا وان كان ماذونا شرعا
ثم انا لا نسلم ان الحكماء لا يقولون بالحسن العقلي فان الحسن العقلي يقال على معان كون
الشي صفة كمال او ملايما للطبع ومقتضيا للمدح والحكماء قايلون بهذه المعاني كلها
اما بالاولين فظ واما المعنى الثالث فلان فضايل الاخلاق عندهم مقتضية للمدح
ورذايلها مقتضية للذم والشارح مصرح بها حيث يفسر الحسن والقبح في اول
الفصول بالعقليين وكانه اغمض على هذا المنع ههنا تعويلا على ما صرح به
مع انحصار ما ينبغي فيما ذكره في المعنيين وهو ظاهر قوله وكذلك القول
في الدواء المصح هذا جواب سؤال آخر ان يقال الدواء المصح للبدن والمزيل للمرض
يفيد صحة البدن وازالة المرض ولا شك ان صحة البدن وازالة المرض مما ينبغي
فهو افادة ما ينبغي بلا عوض فيلزم ان يكون الدواء جوادا فاجاب بان الدواء

لا يفيد بالذات الا كيفية في البدن ملايمة له او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة
وازالة المرض فهو لا يفيد بالذات الصحة وازالة المرض وكذا حال ساير فاعلات
الطبيعية فان كل فاعل طبيعي يفعل شيئا وذلك الفعل كمال له بالذات واما انه كمال
لغيره فهو بالعرض وفيه نظر لانا نقول سلمنا ان افادة الدواء بالقياس الى الصحة و
ازالة المرض ليست افادة اولية الا انه يفيد بالذات تلك الكيفية الملايمة للطبيعة
او المضادة للمرض وهي امور موثرة مرغوب فيها فوجب ان يكون جوادا بالنسبة الى
تلك الكيفية الملايمة وهي الحادثة للبدن مع توضيح ان الدواء الحار اذا ورد على البدن البارد
المزاج احدث فيه كيفية الحرارة وهي مما ينبغي لذلك البدن قطعا وكذلك المفرح اذا
ورد على القلب الضعيف اقتضى بالذات تقوية له وهي مما ينبغي للقلب الضعيف على
ان المراد بالذات ان كان بلا وسط يلزم ان لا يكون المعد الاول بالقياس الى
معلول معلوله جوادا بل لا يكون جوادا الا بالقياس الى شي واحد فقط لان غيره انما هو
بواسطة وان كان المراد انه يفيد بالحقيقة لا بالعرض سواء كان بواسطة او بلا واسطة
في سائر الاعضاء يمكن ان يوجب الموت والجواب عن جميع النقوض بان القصد
معتبر في معنى الجود والشيخ في تعريف الجواد اطلق حيث قال وطلب قصدي لشي
يعود اليه لم ينف القصد مطلقا بل نفيا بالعرض فدل بحسب المفهوم على اثباته مطلقا
ولولا القصد في الافاضات الالهية لم يكن له قدر اصلا وهو مناف لما سبق وان
فرضنا انه لم يعتبر القصد في معنى الجواد فلا اقل من اعتبار الشعور بما يفيد وح يندفع
جميع النقوض فاذن يظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او ارادة فهو
مستكمل بفعله واليه اشار بالقصد المتقدم بان الشي اذا احسن له ان يكون عنه
فلو لم يكن عنه لم يحصل له الاحسن به فهو في حد ذاته مسلوب كمال وان كان لدفع بعض
فهو مستفيض بفعله لانه يستفيد في مقابلة فعله التخلص من النقص واليه اشار في هذا
الفصل بقوله الشي الذي فعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فهو متخلص من
الذم اي مستفيض على ما فسره به وهذا البحث اشارة الى الفرق بين كلامين واعلم
ان ظاهر هذا ان الفاعل بالارادة مستكمل وقد ذكر مثل هذا في مواضع آخر منها حيث
يعتبر الغاية قال اذ لا يجوز صدورها عنه بقصد وارادة وقال بعد ولكن ليس المقصود

في هذه الفصول ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المطلوب من البين
ان جميع ذلك ينافي ما سبق منه ان الله تع فاعل بالاختيار ولعل المراد انه ليس فاعلا
بالارادة لغرض وهو لا يوجب ان لا يكون فاعلا بالارادة المرضية قوله
هما قضيتان اشتركتا في الموضوع القضية المذكورة في هذا الفصل الثاني قوله فهو مسلوب
كمال ما والضمير فيها الى الذي يفعل شيئا ولم يفعله لم يكن عنه ما احسن له والموضوع
في القضية المذكورة في هذا الفصل هو الذي يفعل شيئا او لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه
فقد اعتبر في موضوع القضية الاولى ترك الحسن وفي موضوع القضية الثانية احد
الامرين اما قبح الترك او عدم حسن الترك فلا اشتراك بين القضيتين في مفهوم الموضوع
بل لا تلازم بين الموضوعين فان ترك الحسن لا يجب ان يكون قبيحا وما لا يحسن تركه
لا يلزم ان يكون فعله حسنا فمن الجائز ان لا يحسن الترك ولا الفعل واما محمول
القضيتين فلا تغاير بين تغايرهما لكن تفسير المتخلص بالمستحق تفسير للخاص بالعام
لان المتخلص بالمذمة مستحق وليس كل مستحق متخلص من الذمة لجواز ان يستحق
في مقابلة فعله كالاجر ان طلبت مخلصا كان سائلا يقول قد علمنا ان المبدا الاول
لا يفعل لغرض اصلا والمبادي العالية لا يفعل لغرض في السافلات ولا شك ان
صدور الموجودات في الترتيب والنظام نهاية بحسب طبيعة واحراف وان
صدورها عن المبادي على ذلك الوجه باي وجه يتصور اجيب بان ذلك لعناية
الباري بها وهي تمثل ذلك النظام اللائق في العلم السابق فان الباري تع حاضر
لسائر الموجودات مع اوقاتها المترتبة حتى انه حاضر لكل موجود موجود في وقته
فتلك الموجودات فائضة عنه في اوقاتها كما هي حاضرة له ولعل الفرق بين
هذا المعنى والقضاء اعتبار الوجه الاصلح فيه دونه قوله والمقصود من الغرض
لما كان النمط في غايات اراد ان يبين غايات افعال الموجودات ولما كان
الموجود اما واجبا او ممكنا والممكنات اما جواهر مجردة عن المادة او غيرها
والجواهر المجردة عن المادة اما متعلقة بالاقسام تعلق التدبير وهي النفوس او
غير متعلقة بها وهي العقول بدا ببيان غايات افعال المبدا الاول والمبادي
العالية اعني العقول فبين ان الواجب لا غاية لفعله بان ذكر رضي الله عنه

على الدعوى

على الدعوى ثم اكده بالوصفين الآخرين ثم جعل الحكم عاما للمبادي العالية ولما فرغ عن
العقول شرع في غاية افعال النفوس وهي اما سماوية او ارضية هذا هو ترتيب
البحث في غايات هذا النمط قوله ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا
ولا جوادا ان عنيتم انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم ومتى لم يفعله استحق
للذم فلم قلتم ان ذلك مح وهل هذا الا الزام الشيء على نفسه ولم لا يجوز ان يستحق
مع تلك الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع ما وقع الا فيه وان عنيتم
به معنى آخر فلا بد من بيانه هذا هو عبارة الامام فيه اقول لا شك ان الاستفسار
انما يكون حيث الاجمال واحتمال اللفظ لمعان وقد بين مفهومات الغني والملك
والجواد وقد جعل سلبها لازما فلا اجمال ههنا ولو فرضنا فيه اجمالا فسلب تلك الاوصاف
لا يحتمل ذلك المعنى وانه متى فعل لم يستحق الذم ولو لم يفعل استحقه لا استفسار للفظ لا يحتمله
اللفظ اصلا وهو قبيح في المناظرة فلا يقال ان عنيت بالانسان الحجر فلا نم انه
ليس بجماد واما قوله وهل هذا الا الزام للشيء على نفسه فقد نبه الشارح بانه يلزم ان
يكون المقدم عين التالي وهذا ايضا فيه ما فيه لان غاية تقرير الدليل ان يقال لو كان
فاعلا بالقصد والارادة لكان ذلك الفعل اولى به من الترك فانه لو تساوى
الفعل والترك بالنسبة اليه استحال ترجيح الفعل على الترك ولو كان ذلك الفعل اولى
من الترك فهو يطلب تلك الاولوية ويحصلها بذلك الفعل ولو كان كذلك لكان
مستكملا بفعله ولو كان مستكملا بفعله يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا
فههنا مقدمات اربعة ولا مقدم فيها عين ذلك التالي بل المغايرة بينها واضحة
ط لا يخفى على ان قوله ما معنى قول الباري تع لو فعل بالارادة لم يكن غنيا يدل
على ان المقدم هو كونه فاعلا بالارادة فكيف يكون عين قوله متى فعل ما وجب
لم يستحق الذم ولعل المراد انه لو عنى بقوله يلزم ان لا يكون غنيا انه مستكمل بفعله
فهو الزام الشيء على نفسه اذ الكلام ح انه لو كان مستكملا بفعله كان مستكملا بفعله
الا انه مفروض للاستكمال صورة الوجوب لكون الاستكمال فيها اظهر ولهذا قال
الشارح معناه لو فعل على وجه ما لم يكن كاملا بذاته قد تبين في هذا النمط
اعلم انا نحرر هذه المسئلة في الابتداء الترتيب الكلام فيه الى الانتهاء ولا نبالي

بتكرار بعض ما سلف فان تكرار الدرس مما يجلب نشاط النفس فنقول بين ان الحركة
الدورية السماوية ارادية لان حركة الجسم البسيط اما قسرية او طبيعية او ارادية اذ
مبداها اما خارج المتحرك فهي قسرية او لا و ح اما ان يكون مع شعور وارادة فتكون
ارادية او لا فتكون طبيعية ولا يجوز ان يكون حركة الفلك طبيعية او قسرية فتعين
ان يكون ارادية اما انها ليست طبيعية فلان كل حد من حدود المسافة يتركه بالحركة
المستديرة يكون تركه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يميل بالطبع بحركة
واحدة الى ما يميل عنه بالطبع ويكون طالبا لحركة وضعا بالطبع في موضعه وتاركا له
هاربا عنه بالطبع ومن المح ان يكون المط بالطبع والمتروك بالطبع مطلوبا بالطبع
واما انها ليست قسرية فلان القسر على خلاف الطبع فلما لم يتصور الحركة الطبيعية
لم يتصور الحركة القسرية وقد تقرر ان الجسم اذا لم يكن فيه ميل طبيعي لم يقبل الحركة القسرية
وههنا سؤالات الاول ان ما ذكره في الحركة الطبيعية يقتضي ان لا يكون حركة الفلك
ارادية لان ترك كل واحد وضع لما كان عين التوجه الى ذلك الوضع فلو كانت
الحركة ارادية لكان ذلك الوضع مرادا وغير مراد في حالة واحدة وانه مح واجيب
عنه بجواز كون الشيء مرادا وغير مراد من جهتين فان مبدأ الحركة اذا كان له شعور جاز
ان يختلف اغراضه بخلاف ما اذا كان عديم الشعور اذ لا يتصور اختلاف الجهات
والاعراض الثاني انا لا نم ان ترك حد او وضع هو التوجه الى ذلك الحد او الوضع
بل ترك حصولا في حد او وضعا ويتوجه الى مثل ذلك الحصول في ذلك الحد او مثل ذلك
الوضع ضرورة انعدام ذلك الحصول في ذلك الوضع بتركه وامتناع اعادة المعدوم
فالاولى ان يقال ان طلب وضع معين بالطبع وتركه بالطبع مما لا يتصور بخلاف
الارادة على ما تقرر فيما سبق الثالث هب ان ترك كل وضع عين توجه الى ذلك
الوضع لكن لا نم انه يلزم منه ان المط بالطبع متروكا بالطبع وانما يكون كذلك
لو كان المط هو الوضع وهو ممنوع لجواز ان يكون المط نفس الحركة او شيئا آخر وجوابه
ان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون
المط ذلك الغير والمط بالحركة اما الكم او الكيف او الاين او الوضع والثلثة الاول
منتفية هنا فتعين ان يكون المط الوضع الرابع انا لا نم ان القسر لا يكون الا على خلاف

الطبع

الطبع فربما يكون على خلاف الارادة حيث يريد السكون في الوضع والقسر على الحركة
عنه ولئن سلمنا فلا نم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء القسر لجواز ان يقتضي
الجسم السكون بالطبع والحركة بالقسر والمعتمد في ذلك ما مر في النمط الثاني من ان مبدأ
الحركة الفلكية طباعي واذ قد بان ان الحركة السماوية ارادية فارادتها اما ان يكون جزئيا
او كليا والاول مح لانه اما ان يكون ممكن الحصول او لا فان كان ممكن الحصول فاذا
بلغ انقطع حركته ولا استحال طلبه ومذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفلك هو
النفس المنطبعة فيه فعلى هذا لا يكون مراده كليا اذ لا بد ان يكون المراد مدركا و
المدرك الكلي يمتنع ان يرتسم في القوى الجسمانية ولهم ان يجيبوا عن ذلك الدليل
باجوبة احدها لا نم انه ان حصل المراد الجزئي تقف الفلك وانما يكون كذلك لو لم يحصل
بواسطة نيل ذلك المراد ارادة جزئي آخر وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصل له وضع
جزئي طلب يستعد لوضع آخر جزئي يطلبه فلهذا يتحرك دائما وثانيها لا نم انه اذا كان
ذلك الجزئي ممتنع الوقوع يستحيل طلبه وانما لا يجوز ان كان يتخيل ونظرا انه ربما
يحصل فان ذلك من القوى الجسمانية ليس بممتنع سلمنا جميع ذلك لكنه منقوض
بالمراد الكلي فانه اما ان يكون ممكن الوقوع او لا الى آخر ما ذكروه ثم اذا ثبت
ان المراد لمبدأ الارادة الكلية لا يكون الا ذاتا مجردة مفارقة لكن الحركات
الجزئية والاوضاع الجزئية لا يحصل من الارادة الكلية لان نسبة المراد
الكلي الى سائر الافراد على السوية فلا يتخصص بعضها بالوقوع فلا يحصل بعض تلك
الافراد الا بارادة جزئية تنبعث من تلك الارادة الكلية والمراد الجزئي
لا بد ان يكون مدركا فلا ينتقش في الذات المجردة بل في قوة جسمانية فلا بد ان يكون
في الفلك قوة جسمانية يرتسم فيها المرادات الجزئية والاوضاع الجزئية ولسائر جرم
الفلك لانه لا يتخصص ببعض اجزائه تلك القوة دون البعض بل هي سارية في جميع
الفلك فتلك القوة المنطبعة كالخيال فينا الا انه غير سار وهي في جميع الجرم والذات
المجردة كالنفس الناطقة ثم لما ثبت ان مباشر تحريك الفلك ذات مجردة والذات
المجردة ان كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل والا فهي النفس فلا يخلو اما
ان يكون مباشر التحريك هو العقل او النفس لا جائز ان يكون هو العقل لوجوه ثلثة

الوجه الاول ان محرك السماء مستكمل بحركته والعقل لا يكون مستكملا بفعله ولا بجهة غير
بل جميع كمالاته حاصل فيه بالفعل الوجه الثاني ثبت ان محرك السماء له ارادة كلية
وارادة جزئية والعقل ليس له الارادة الكلية ولا الارادة الجزئية اما انه ليس له
الارادة الكلية فلان المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم بل ان يكون موجودا او
معدوما ولا يجوز ان يكون للعقل مراد موجود وهو طالب له ولا ان يكون مفقودا
وهو تحصله لان حاله متشابهة واما انه ليس له ارادة جزئية فلان المرادات
الجزئية لا يتطبع الا في الجسمانيات والعقل منزه عن الغواشي الجسمانيات هذا
هو التقرير المنطبق على المتن وعلى الشرح ايضا ففي قوله الثاني ان المراد الكلي الى
قوله بل يكون كمالاتها حاصرة خفية اشارة الى ان العقل ليس له مراد كلي وقوله و
ليست جزئية متغيرة ولا ظنية اشارة الى نفي الارادة الجزئية عنه وقوله
والتحرك السماوي بخلاف ذلك اشارة الى صغرى القياس والى اثبات الارادة
الجزئية له لك تعديه النسب ولو جعل كبرى القياس كانت النتيجة ان العقل ليس
بمحرك السماء والمط عكسها وفي هذا الدليل زائد فان قوله المراد الكلي ليس مما يتجدد
ويتصرم لا فائدة فيه بل يكفي ان يقال المراد الكلي اما ان يكون موجودا او معدوما
وهما ممتنعا الثبوت للعقل وكذلك قوله فانه مريد للامور جزئية يتجدد ويتصرم
على الاتصال فان اثبات الارادة الجزئية كاف واما تجددها وتصرمها فمست
غني في الاستدلال اللهم الا ان يقال ان ذلك ايماء الى دليل آخر هو ان محرك السماء
له ارادات جزئية يتجدد ويتصرم بصدور الحركات والاوضاع المتجددة
المتصرمة عنه وتوقفها على ارادات كذلك والعقل ليس له ارادات تتجدد و
تتصرم لانه موجود دائم متشابه الاحوال ولما كان هذا استدلالا بثبوت الارادة
الجزئية ونفيها كما كان ذلك استدلالا بثبوت الارادة مطلقا وسلبها
جمعهما في وجه واحد لان ماخذهما وهو الارادة واحد بل بينهما اشكال لان احدهما
ان الدلالة المذكورة على نفي المراد الكلي عن العقل باقية للمراد الجزئي ايضا عنه
فانه لو كان للعقل مراد جزئي لكان اما موجودا تطلبه او مفقودا تحصله فنقول نعم
كذلك الا انه يختص نفي الارادة الجزئية بشيء آخر وهو انها بالغواشي الجسمانية

والعقل منزه عنها فكانه بين الارادة الكلية بطريق والارادة الجزئية بطريقين
ولا حرج فيه والآخر انه لما لم يكن للعقل ارادة كلية ولا ارادة جزئية فلا يكون
ارادة اصلا فنقول المقصود انه ليس له مراد يستحصل بالحركة والدلالة انما قامت
عليه ولا يمتنع ان يكون للعقل مراد موجود دائما اما كلي او جزئي الوجه الثالث ان
المباشر لتحريك السماء لابد ان يكون متعلقا به تعلق التدبير والتصرف مرتبطا به
ارتباط نفوسنا بابداننا يستعد الكمالات بواسطة جسم الفلك والجوهر العقلي
لا يكون كذلك فلا جرم كان غيره وقوله فاذن مبدء الارادة الكلية ليس نفس السماء
معناه لما كان العقل كما مباينا للجسم لم يرتبط بالجسم ارتباط نفسنا فلو كان مبدء الارادة
الكلية هو العقل لم يكن نفس السماء اي لم يرتبط به ارتباط النفس بالجسم وقد ثبت انه
كذلك سقت قوله لانه لم يرد ان يصح اعلم ان تلامذة ارسطو نقلوا من
ارسطو ان المباشر لتحريك الفلك هو النفس المنطبعة ولها ارادات جزئية فلما
استدل الشيخ على وجود مبدء الارادة الكلية لم يستحسن ان يصرح بخلاف اقوال
تلامذة ارسطو فلهذا قال ان كان قوله ولا يمكن ان يقال لتحريك السماء داع
سوال لما تبين في التنبيه المتقدم ان للافلاك نفوسا تحركها ارادة ان يتبين الغاية
من تحريكها فنقول لما كانت حركة الفلك ارادية فالمراد بها اما محسوس او معقول
او غير مدرك بالحس فان كان محسوسا فاما ان تطلبه للجذب او تطلبه للدفع وجذب
الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو الغضب وهو محالان على الفلك اما اولا فلان
الشهوة والغضب لا يكون الا في جسم متغير من حال غير ملائمة الى حال ملائمة والفلك
بسيط متشابه الاحوال واما ثانيا فلان حركة الفلك غير متناهية والشهوة والغضب
الى غير النهاية لا يتصور واما المراد المعقول فهو المعشوق لان دوام الحركة الارادية
يدل على فرط المحبة وفرط المحبة هو العشق وح اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته
او نيل شبه ذاته او صفاته لان العاشق الطالب اذا لم يطلب لا ذات المعشوق
ولا صفته ولا شبه ذاته ولا شبه صفته فلا تعلق له اصلا بالمعشوق فافرض معشوقا
لا يكون معشوقا فقد ظهر انحصار الاقسام في الثلثة اعني ذات المعشوق او صفته
او شبه ذاته او صفته والقسمان الاولان باطلان لان المطلوب اما ان يحصل في

الجملة اولا يحصل ابدا وايا ما كان يلزم احد الامرين اما طلب المح او توقف الفلك وهو مح
فتعين ان يكون الحركة لنيل شبه بالمعشوق فلا بد ان يكون للفلك معشوقا موجودا وهو
يطلب التشبه به فالمط اما ان يكون نيل الشبه المستقر اى شبها واحدا باقيا دائما فيلزم
احد الامرين او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى شبها بعد شبه بحيث ينقضى شبه ويحصل شبه
آخر ولا يخ اما ان يتحد انواعه بتعاقب الافراد او لا يحفظ والثانى بط والا لزم دوام
الحركة فاذن المط شبه محفوظ النوع متعاقب الافراد او غير متناهية فهذه المشابهات
الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث ذاته من القوة اى فى صفات الكمال او
من حيث انه بالقوة اى فى صفات النقصان والثانى بط فيكون المط حصول المشابهات
الغير المتناهية مع المعشوق فى صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف
بصفات كمال غير متناهية وهو العقل فان قلت لا حاجة الى التقسيم المذكور الى
المحسوس والمعقول بل يكفى ان يقال لما كان حركة الفلك ارادية فارادة لا بد ان
يكون معشوقا وح اما ان يكون حركته لنيل ذاته او صفته او شبهه الى آخر الدليل
فنقول المط اثبات العقل وهو متوقف على ان المراد ليس بمحسوس فلا بد من ذلك
التقسيم ولنرجع الى بيان ما عسى يشكل من الشرح والمتن فقوله فهو اذن اشبه بحركاتنا
الصادرة عن عقلنا العملى اى القوة العملية فقد سمعت ان للنفس قوة نظرية وهى
التى تتعلق بالادراكات وانطباع المعقولات وقوة عملية وهى التى بها تحرك
الآلات فهى تصور اولا شيئا ثم تحرك الآلات ليحصل ذلك الشى فكذلك الفلك يتصور
امرا ويتحرك لاجل تحصيله واما قوله وذلك المعشوق ليس شيئا غير محصل الذات فهو
بيان لحصر المعقول المراد فى الاقسام الثلثة وذلك ان المعشوق اما ان يكون موجودا
اولا فان لم يكن موجودا فاما ان لم يوجد بالحركة فلم يكن غرضا لها او يوجد بالحركة
وما يوجد بالحركة اما الوضع او الكم والكيف او الاين او توابعها وايا ما كان فالمط
نيل ذات المعشوق وان كان موجودا لم يكن الحركة لنيل ذاته بل اما لنيل حال من
احواله او لغيره فان كان لنيل حال فالمط حصول صفة المعشوق ولا شك ان قيام
الصفة بغيره مح فالمراد حصول حال للفلك بالقياس الى المعشوق كمماسة وموازاة
واليه اشار بقوله فالحركة لا محالة متوجهة نحو حصول حال للمتحرك فان كانت الحركة لغير

ذلك

ذلك لا يكون فى تلك الغير الا شبه ذاته او صفته والا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة
واقول يكفى هذا القدر فى بيان الحصر والمقدمات الباقية مستدركة قطعا ولعله
يحمل على زيادة تبيين وايضاح واما قوله وبالجملة يكون من كمالات المتحرك الذى
لا يكون حاصلا فيه ومعناه ان المعشوق لو كان مما ينال بالحركة ذاته او حاله يكون
من كمالات الجسم المتحرك لان ما ينال بالحركة الدورية ذاته او حاله هو الوضع او ما يتبعه
وكل ذلك كمال للجسم المتحرك فالحاصل ان المعشوق لا يجوز ان يكون من كمالات الجسم المتحرك
والا لزم احد المحذورين بل المعشوق فى نفسه شى موجود الذات لا ينال بالحركة
وهو يطلب التشبه به وانت خبير بانه لو حذفت هذه المقدمة لتم الدلالة وذهنا
على ان المتن خال عنها واما قوله فلا ينال بكماله الا على تعاقب شبه المنقطع بالدائم
فحاصله ان التشبه وان كان غير مستقر بحسب الشخص الا انه مستقر مستمر بحسب النوع
ويخرج منه تقسيم الشبه الغير المستقر الى انحفاظ النوع وعدمه وفى قوله فلا ينال بكماله
اشارة الى ان المط ليس مشابهة واحدة وح يلزم توقف الفلك اجاب بان المراد
التشبه بكماله اى التشبه بوجوه غير متناهية ولا ينال الا على تعاقب مستمر فحاصل الكلام
انه اذا ثبت ان المراد هو التشبه بالمعشوق فاما ان يكون المط مشابهة واحدة
او مشابهات متناهية او مشابهة غير متناهية والاولان باطلان والمشابهات
الغير المتناهية اما ان يحصل دفعة او على التعاقب والتجدد والاول بط فتعين ان
يكون هو المشابهات الغير المتناهية بحيث لا يحصل الا على التدريج فى اوقات
غير متناهية واما قوله فيكون المعشوق شبيها ما بالامور التى تحصل بالفعل من حيث
زوالها عن القوة فمنه يخرج تقسيم التشبه المحفوظ النوع الى صفات الكمال والنقصان
وقوله وانبعث عنه اى تحرك السماء فى حال استفاضة الكمال من العقل يفيض عنه رشحا
الخير الى عالم الكون والفساد ويكمل بها استعداد المواد الناقصة وذلك لانه فى نفسه
ليس الغرض فى السافل بل من حيث انها يشبه الى العالى وقوله ومبدأ ذلك
فى احوال الوضع اى بسبب ذلك التشبه الغير المستقر هو الوضع فان الفلك يتحرك
ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له
بواسطة كل وضع شبه الى الامور التى هى بالفعل من جميع الوجوه ثم اذا زال الوضع

زال الشبه الذی کان بواسطة ذلک الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبه آخر فکما ان
ان نوع الوضع محفوظ بتعاقب الاوضاع محفوظ نوع الشبه بحسب تعاقب المشابهات
وتبع بواسطة تلک المشابهات النیض من معشوقه فهناک اربع سلاسل سلسلة الحرکات
ثم سلسلة الاوضاع ثم سلسلة المشابهات ثم سلسلة الادراکات والکمالات
والحرکات والاوضاع کمالات للجسم واما التشبهات وما یترتب علیها فهی للنفس
ونحن لانوثق حقیقة تلک الشبه هذا نهایة تعریف الکلام فی هذا المقام والاعتراض
علیه ان یقول لم لا یجوز ان یکون مراد الفلک محسوسا قوله لان طلب المحسوس اما للجذب
او للدفع قلنا الحصر ممنوع لجواز ان یکون لمعرفته او للشبه به او لغیر ذلک وان سلمنا
لکن لا نم استحالة الشهوة والغضب علی الفلک واللازم من البسائط تشابه
اجزائه المفروضة فی الحقیقة واما تشابه احواله فغیر لازم ومن الجائز ان یکون للفلک
شهوات غیر متناهیة بحسب محسوسات غیر متناهیة کما جاز ان یکون له لذات
غیر متناهیة من معقولات غیر متناهیة وان نزلنا عن هذا المقام فلا نم بطلان
القسمین الاولین وما ذکره فی بیانه یقتضی ان لا یکون للفلک مراد اصلا اذ لو کان
له مراد فاما ان یحصل وقتا ما او لا یحصل دائما ویلزم احد المحذورین علی انا نقول
انما لا یجوز ان یکون المط ذات المعشوق اذا کان قار الذات فی الوجود ولم لا یجوز
ان یکون المط معشوقا غیر قار محفوظ النوع بحسب تعاقب الافراد وحالا من
المعشوق کذلک کما ذکروه فی الشبه ثم بعد ذلک لا نم ان الموصوف بصفات
کمال غیر متناهیة هو العقل وانما یکون کذلک لو اجتمع تلک الصفات فیه بالفعل
لکن من الجائز ان یکون اتصافه بها علی التعاقب غایة ما فی الباب ان یکون حصول
تلک الصفات له سابقا علی حصول التشبهات للفلک ولهذا احتیج الی الاستدلال
علی عدم جواز تشبه الفلک بحادثة وعلی تقدیر اجتماع تلک الصفات الغیر المتناهیة
یجوز ان یکون هو المبدأ الاول فلا یلزم ان یکون هو العقل ولعلک لو تاملت فی الاول
امکنک دفع هذه الاعتراضات او بعضها [illegible] تقریر الکلام توجیهه ان
اختلاف الحرکة یستند الی القابل اعنی جرم الفلک والی الفاعل اعنی النفس المجردة
لا سبیل الی الاول لانه لو کان اختلاف الحرکات مستندا الی الاجسام للافلاک فنـ

اما ان یکون لجسمیتها من حیث الجسمیة وهو ممنوع لانها مشترکة والمشترکة لا یکون علة
الاختلاف او لطبیعتها وهو ایضا ممنوع لان کل جزء من اجزاء کل فلک یحتمل ان یکون
فی کل جهة وعلی ای وضع یفرض من السرعة والبطوء وذلک یقتضی تشابه احوالها
وهکذا ان کان لهیولیاتها فان الجهات بالنسبة الیها متساویة فتعین ان یکون
اختلاف الحرکات بسبب النفوس وقد ثبت ان حرکاتها ارادیة واختلاف
حرکاتها بالارادة لا یکون الا لاختلاف الاغراض وهی التشبهات واما الکبری
فلان اختلاف التشبهات انما یکون بحسب اختلاف مبادیها وهی العقول فیکون
اختلاف الحرکات ملزوما لاختلاف المتشبه بذلک الملزوم حق والتالی مثله
هذا هو التقریر المحرر المنقح لغیر المط وهو کثرة المشبه به والشارح جری علی وتیرة
المتن فحال ابطال نقیض المط وذلک لان المشبه به لو کان واحدا لکان التشبه فی جمیع
الافلاک واحدا التشابه الحرکات فی الجهة والسرعة والبطوء وهو عکس نقیض الصغری ینتج
ان المشبه به لو کان واحدا لتشابه الحرکات لکن اللازم منتف فینتفی الملزوم ولا
شک ان هذا التقدیر زیادة مقدمات لا حاجة الیها علی ان انتظام الکلام فی
الشرح موقوف علی تقدیر کبری هذا القیاس لان قوله وذلک لان الجسم من حیث هو
جسم لا یقتضی حرکة الی جهة معینة الی بیانها لا بیان الصغری وان کان هو النظام
ومع ذلک فی تقدیم بیانها علی بیان الصغری سوء ترتیب من الظ ان تقدم
اقتضاء الوضع المعین مستدرک فی البیان وفی الدلیل کیف ما تقرر نظر من وجوه
فان قولہ یحتمل ان یکون کل جزء من اجزاء الفلک علی کل حد ان اراد به الاحتمال فی
نفس الامر فممنوع بالنظر الی الطبیعة الفلکیة الخاصة او هیولاه وان اراد الاحتمال
الذهنی فهو مسلم لکن لا ینتج المط فان ما سیذکره الشارح فی آخر الفصل ان اختلاف
الحرکات لو استند الی الطبیعة او المادة یلزم ان یکون الحرکة طبیعیة فلا نم لانه وانما
یلزم لو کان الحرکة مستندة الیها خاصة وهو ممنوع فان من الجائز ان یکون وجود الحرکة من
النفس بالارادة ویکون عروض صفة لها بواسطة امر آخر کما انا لا نتحرک بالارادة
واما ان هذه الحرکة علی سطح الارض الی جهة السماء فلیس بالارادة بل لان البدن
لا یمکنه الصعود وسلمناه لکن لا نم ان اختلاف تحریکات النفس للافلاک بواسطة اختلاف

الاعراض فلم لا يجوز ان يكون اختلاف النفوس في القوة والضعف او في ساير الاحوال ولئن
سلمنا لكن لا نم ان اختلاف الاعراض يستلزم اختلاف مباديها ولم لا يجوز ان
يتشبه جميع الافلاك بعقل واحد من جهات متعددة لا بد له من بيان قوله
واعترض الفاضل الشارح لما كان تقرير الدليل ان وحدة المتشبه به فان قولكم
الفلك يريد التشبه بالعقل ليس معناه انه يريد ان يجعل نفسه مثل العقل فان ذلك انقلاب
الحقايق بل معناه ان العقل خرجت كمالاته اللايقة من القوة الى الفعل والفلك
وذلك المعنى وهو خروج الكمالات من القوة الى الفعل مشترك بين ساير العقول ولا
دخل لخصوصية العقل في ذلك فالفلك لا يطلب الا التشبه بموجود خرج جميع كمالاته
اللايقة من القوة الى الفعل وشيء واحد فلو كان وحدة المتشبه به يستلزم وحدة التشبه
ثم تساوي الحركات لزم لكم بهذا الالزام وجواب الشارح ان غايات حركات
الافلاك تشبهات جزئية لانها غايات حركات جزئية لا تشبه كلي والتشبه الجزئي
لا بد ان يكون للمتشبه به جزئي فلا يلزم وحدة المتشبه به ولا خفاء ان جوابه اطبق
على التقدير الثاني لعدم احتياجه الى تقدير هذه المقدمة القائلة بان التشبه الجزئي
يكون لمتشبه جزئي وهي مفقودة في الشرح قوله ذهب قوم اعلم ان حاصل
الكلام في الفصل السابق بان اختلاف الحركات للافلاك يدل على اختلاف
الاعراض التي هي التشبهات واختلاف التشبهات يدل على اختلاف المتشبه به فيكون
لكل فلك عقل متشبه وهاتان المقدمتان وان لم يكونا يقينيين الا ان الظن واقع بهما
والظن في مثل هذا المقام كاف ثم ان قوما منهم ذهب الى ان اختلاف الحركات
ليس لاجل اختلاف الاعراض بل لاجل نفع السافل فان الحركات في جميع الجهات سواء
في تحصيل المقصود وهو التشبه والحركة المخصوصة في الجهة المخصوصة على الهيئة المخصوصة
نافعة فلهذا اختارها وللشيخ في ابطال هذا المذهب طريقان الاول انه لو جاز
ان يكون هذه الحركة لاجل المعلول لجاز ان يكون نفس الحركة لاجل المعلول حتى ان السكون
يحصل جزئية الفلك كالحركة لكنه اختار الحركة لانها نافعة للغير وهذا نقض وان تمام
الامام معارضة الثاني لا يجوز ان يكون هذه الحركة لاجل السافل كما لا يجوز ان
يكون نفس الحركة لاجل السافل لاشتراك الدليل وهذا الطريق هو المعتمد في دفع ذلك

ولهذا اضرب عن الطريق الاول بقوله بل اذا كان الاصل الخ واعترض على الطريق
الاول بان مقصود الفلك هو التشبه والتشبه انما يحصل باستخراج الاوضاع من القوة
الى الفعل واستخراج الاوضاع انما هو بالحركة فالحركة اذ كانت تحصل المقصود
بخلاف السكون وتحرير جواب الشارح ان القوم قدروا استواء الحركات
في تحصيل الغرض وذهبوا الى اختيار ان هذه الحركة لاجل نفع الغير على ذلك التقدير
والشيخ ايضا قدر الحركة والسكون سواء في تحصيل الغرض وجوز كون اختيار الحركة
لاجل نفع الغير على ذلك التقدير ثم ان منع مانع تساوي السكون والحركة في تحصيل
الغرض منع ايضا في تساوي الحركات في تحصيل الغرض فان الغرض ليس مطلق التشبه
بل تشبهات جزئية بارادات جزئية ولعلها لا تحصل الا من الحركة في هذه الجهة
بهذه السرعة والحاصل ان كلام الشيخ نقض اجمالي وجواب النقض الاجمالي يجب
ان لا يكون على اصل الدليل لكن المنع الذي اورده على النقض وارد عليهم ايضا و
انت تعرف ان قوله ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك قول من قال به الامام فهو
زايد لا دخل له في الجواب وكذا قوله فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الخ تمام
الجواب دونه قوله محله الشيخ جمع بين قولي الفيلسوف الاول بان المراد من قول
الواحد ان المتشبه به الواحد البعيد واحد ومن قول الكثرة ان المتشبه به القريب كثير
فلا منافاة بين القولين قوله والجواب عن الاول تقريره انا نختار ان ذلك
الواحد متشبه به قوله لو كان كذلك لزم تشابه الحركات قلنا لا نم وانما يلزم
لو كان متشبها به قريبا وهو ممنوع بل متشبه به بعيد سلمنا ذلك لكن نختار ان المتشبه به
هو غيره قوله فلا يكون هو متشبها به قلنا لا نم فانما يلزم المراد بالمتشبه به ماله
دخل في التشبه به والمبداء الاول كذلك لانه علة وجود المتشبه به فله دخل في
وجود ذلك قوله في كيفية صدور الحركة عن الشيء المتصور اي كيف يعقل ان الشيء
بسبب انه يتصور شيئا ويدرك كالا يحرك اشياء آخر والمثال ان النفس الانسانية
ربما تعقل امورا وينتقش في قوة الخيال صورا لها على سبيل المحاكاة لعلاقة لها بالبدن
ويسري الانفعال الى البدن ويعرض له حركة ودهشة فكان ان حدوث الانفعال
في النفس يوجب حدوث الانفعال في قوة الخيال وهو يوجب حدوث حركة البدن

فلا يبعد ان يكون استمرار انفعال نفس الفلك موجبا لاستمرار انفعال خيال الفلك وهو يستتبع
دوام حركة الفلك قوله القوة قد تكون على اعمال غير متناهية النهاية واللانهاية
تعرضان الكم بالذات وما ليس بكم بالذات بسبب كمه والقوى ليس بكميات
ونهايتها ولا نهايتها بحسب كمية آثارها وآثارها الانفصالية وهي عدد وآثارها
واما الاتصالية فهي زمانها اما نهايتها ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهو
الاختلاف بحسب العدة واما نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركاتها فلما كان
الزمان ممتدا كما يمكن ان يعرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد يمكن ان يعرض
في جانب الانتقاص فهي اما في جانب الازدياد فهو الاختلاف بحسب المدة واما
في جانب الانتقاص فهو الاختلاف بحسب الشدة ولما استحال وجود القوة الغير المتناهية
بحسب الشدة لان حركتها اما ان يقع في آن وهو مح لاستحالة وقوع الحركة في الآن
واما ان يقع في زمان فيكون حركاتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا يكون القوة
المفروضة غير متناهية في الشدة هف ولم يعتبر الشيخ اللانهاية بحسب الشدة
بل اقتصر على ذكر التناهي واللاتناهي بحسب العدة والمدة اما مثال التناهي فحركة المدر
فانها متناهية بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة ايضا لان حركتها واحدة
واول مراتب العدد الوحدة واما مثال اللاتناهي فحركة الفلك فانها غير متناهية
بحسب المدة وهو ظ وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية وكل دورة
حركة فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك
بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد وانقسام
الفرضي لو كفى لم يكن حركة الفلك بحسب الفرض وانقسام الفرضي متناهية واما الشارح
فقد قسم النهاية واللانهاية الى ثلثة اقسام فانهما يلحقان الكم بالذات اما لكمية
كالجسم اما الشيء متعلق بكمية كالقوى فانها يتعلق بها شيء له كمية وهو عملها واشار بقوله
فمنها ما يعرض الكم المتصل الى القسم الاول فان النهاية واللانهاية عرضا الكم بالذات
فاما ان يكون عروضهما للكم المتصل فهما نهاية المقدار ولا نهايته واما ان يكون عروضهما
للكم المنفصل فهما نهاية العدد ولا نهايته والمقدار كما يمكن ان يزداد الى غير النهاية
فيكون لا نهايته لا نهاية المقدار الاتصالية يمكن ان ينتقص الى غير النهاية لانه

قال

قال للانقسام والانفصال دائما لكنه عند الانفصال للاجزاء كما يكون منفصلا فيكون
لانهايته لانهاية العدد وقوله والشيء الذي له مقدار اشارة الى القسم الثاني
من الاقسام الثلثة والى الثالث اشار بقوله واما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار
فعرض النهاية واللانهاية في القوى اما بحسب مقدار عملها او بحسب عدد اعمالها
فان كان بحسب عدد اعمالها فان كان اعمالها غير متناهية فالقوة غير متناهية
وان كان متناهية فمتناهية وان كانت اكثر كانت اقوى وان كان بحسب
مقدار العمل فاما ان يعتبر به وحدة العمل اي يكون عمل واحد يقع في الازمنة المختلفة
فان وقع ذلك العمل في الزمان الذي في غاية القصر بل في الآن فالقوة غير متناهية
والا فمتناهية وكلما كان الزمان اقصر كان القوى اقوى واما ان لا يعتبر وحدة
العمل بل يكون المعتبر هو امتداد الزمان فقط فالقوة ان عملت في زمان متناه
سواء في ذلك الزمان الغير المتناهي اعمالا متعددة متتالية او عملا واحدا فهي غير
متناهية وان عملت في زمان متناه فهي متناهية ومتى كان زمان العمل اطول كانت
القوة اقوى وفيه نظر لانا لو فرضنا حركة قوة مائة ذراع في عشر ساعات وحركة
قوة اخرى مائتي ذراع في ساعتين يلزمه على ما ذكره ان القوة الاولى يكون اقوى وليس
كذلك والحق في التقسيم ما ذكرنا. قوله والحركات التي تفعل حدود العرض
بيان ان الحركة الحافظة للزمان ليست الا المستديرة وذلك مبني على مقدمتين
احديهما ان الزمان مقدار الحركة والثانية ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له وقد
سلف بيانهما فيكون الحركة الحافظة للزمان حركة لا بداية ولا نهاية لها فتلك
الحركة اما حركة واحدة مستديرة او مستقيمة او حركات مختلفة فهذه اقسام ثلثة
والقسمان الاخيران باطلان فتعين القسم الاول اما انه لا يجوز الحركة الحافظة مستقيمة فلانها
منتهية الى السكون اذ المتحرك بالاستقامة اما ان يذهب على استقامة الى غير النهاية
وهو مح والا لزم وجود بعد غير متناه. واما ان يرجع او ينعطف فتفعل تلك الحركة
حدا معينا ونقطة هي نهاية الذهاب وبداية الرجوع او الانعطاف فيكون حركات
مختلفة لا حركة واحدة وقد فرضت حركة واحدة هف وفيه لانا لا نسلم ان الحركة
لو انعطفت لانعطفت عن الذاهبة لم لا يجوز ان يكون الحركة الذاهبة والمنعطفة

واحدة على الاتصال فانا اذا توجهنا الى غاية على مسافة فيها انعطاف فنحن نعلم بالضرورة
انا اذا وصلنا الى زاوية الانعطاف لم ينقطع حركتنا بل استمرت على اتصالها
اما انه يمتنع ان يكون الحافظ للزمان حركات مختلفة فلا ستاع اتصال الحركات
المختلفة من غير تخلل السكنات والحجة المشهورة فيه ان الحركات المختلفة لها حدود
فى المسافة فالمتحرك الى حد من تلك الحدود دائما يكون واصلا اليه فى آن لان الاصول
آنى فانه لو وقع فى زمان ففى نصفه اما ان يحصل الوصول او لا فان لم يحصل لم يكن
ما فرضنا زمان الوصول وان حصل لم يكن حصوله فى ذلك الزمان بل فى نصفه ثم
اذا جاوز ذلك الحد صار مباينا او مفارقا والمباينة والمفارقة انما يحصلان
فى آن فلابد اما ان يكون آن الوصول غير آن المفارقة وهو المطلوب والا لزم ان يكون
واصلا مفارقا فى آن واحد او غيره فاما ان يتخلل بين الآنين زمان او لا فان لم يتخلل
يلزم تتالى الآنات وهو محال فانه لو اجتمع آنان يحصل منهما امتداد والامتداد الزمانى
ينطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذى لا يتجزى وان تخلل بينهما زمان
فهو زمان السكون لان المتحرك فى ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد اذ التقدير انه
وصل اليه ولا عنه لانه ما ابتدا بالمراجعة والمفارقة وتقضها الشارح بالحدود
المفروضة فى المسافة حتى ينال المتحرك الى كل حد يفرض فى المسافة انما يكون واصلا اليه
فى آن الى آخر الدليل فان قلت لا نسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض فان الحد المفروض
معدوم فى الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن الوصول فى آن قلت لا نعنى
بالوصول الى الحد المفروض الى الحصول فى حيز بحيث اذا فرض فى ذلك الحد موجودا لكان
الحصول فى ذلك الحيز عنده والوصول بهذا المعنى ضرورى والنقض به لازم وانما
قيد الحدود بالمفروضة لانه لو نوقض بالمسافة التى يكون فيها حدود بالفعل لما لزم
السكنات فى مثل المسافة كما اورد الشيخ نقضين الاول لانا اذا ركبنا كرة على
دولاب دائم وفرض فوقهما سطح بسيط بحيث يماسها عند الصعود والكرة
يصير مماسة لذلك السطح لم يصير الا مماسة فيلزم ان يحصل بين الآنين سكون الثانى
ان المسافة اذا حصلت فيها نقط بالفعل بان كان بعضها اسود وبعضها ابيض
او كان اجزاؤها مقصودة على التماس يلزم الوقوفات عند تلك الحدود وحاصل

جواب الشيخ التزام السكون فيما اورده والامام النقض بمماسة كل كوكب لنقطة معينة
من الفلك المحيط بفلكه كما اذا كان فى ذروة التدوير على اوج حامله او فى حضيض
التدوير وحضيض حامله وبوصول الكواكب الى الاوج والحضيض ومسامتتها لنقط
الاعمدة الى غير ذلك وهذه النقوض بحدود مفروضة قوله وقد ابطلها الشيخ فى الشفاء لمكان
المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع فهنا آنان آن يتحقق فيه ابتداء الرجوع وان
يصدق على المتحرك الراجع انه مفارق متباين فلا شك انه يصدق على كل آن يفرض
فى زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان اراد بان المباينة الاولى فلا نسلم ان المغايرة
بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين الآن الوصول الذى هو ابتداء الذهاب
حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زمانى الحركتين اعنى زمان الذهاب وزمان
الرجوع ان نسبة الآن الى الآن نسبة النقطة الى الخط كما ان النقطة عارضة للخط
كذلك الآن عارضا للزمان وكما ان النقطة تمكن ان يكون فصلا مشتركا بين الزمانين
وان اراد بان المباينة هو الثانى فلا نسلم ان الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا
الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض
من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع
ووجه الامام الحجة بالوصول واللاوصول بان الحركة الواصلة الى حد معين فالقوة المحركة
اليه موجودة حال الوصول لاستحالة الوصول من غير علة والوصول آنى لا كالحركة
فانها لا يقع فى الآن واذا زال الاتصال عن القوة المحركة يكون زوال الوصول فى آن
آخر وبين الآنين زمان السكون ولا شك ان الاعتراض وارد عليه ايضا لجواز
ان يكون الوصول فى آن هو طرف الزمان الذى يحصل اللاوصول فى كله وقد صرح
الشيخ به حيث قال وكذلك ان اورد بدل لفظ المباينة لا مماسة اذ لا فرق
بين الوصول والمماسة واللاوصول واللامماسة وكان نقل هذا الكلام من الشارح
انما هو للتنبيه على تزييف توجيه الامام على انه حمل المحرك الموصل على القوة المحركة وح
يكون التعرض لوجوده فى آن فى الوصول مستدركا فى الاستدلال اذ يكفى ان يقال
الحركة الواصلة الى حد يكون وصولها الى ذلك الحد آنى وزوال الوصول عنه فى آن
آخر واما ان الوصول عن القوة فلا دخل له فى الدلالة ثم ان الشارح قرر الحجة بلفظ

كما صرح الشيخ في الشفاء والنجاة وتقريرها ان الحركة الموصلة الى حد انما يصدر عن علة
موجودة وتلك العلة لها اعتباران احدهما كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى الحد الآخر
ويسمى بهذا الاعتبار ميلا اذ لا معنى للميل والميلان الا الانصراف عن حد والتوجه
الى آخر وثانيهما كونها موصلة الى الحد الذي يتوجه اليه ومن البين المكشوف ان معنى
الاتصال الى الحد غير التقريب وبهذا الاعتبار لا يسمى ميلا وان كان الموضوع
واحدا فتلك العلة موجودة بهذا الاعتبار في آن الوصول لانه علة الوصول
والعلة باقية مع بقاء المعلول فاذا انصرف عن ذلك الحد ولا بد من وجود ميل آخر
لان حركة الذهاب وحركة الرجوع مختلفان ويستحيل حصول الحركتين المختلفتين
عن ميل واحد وهذا الميل يوجد في آن آخر والا لزم اجتماع ميلين مختلفين في آن واحد
وانه محال وبينهما زمان السكون لانتفاء الميل لانه لو وجد لكان اما مقربا الى ذلك
الحد فلا يكون واصلا اليه وقد فرضنا الوصول اليه هف واما ان يكون مبعدا عنه
فيكون زائل الوصول وهو بعد لم يزل وصوله فتعين انه لا ميل ولا حركة والنظر في
هذا التوجيه من وجوه احدها ان في قوله الحركة الموصلة انما يصدر عن علة مسامحة
لان الميل آلة لا طبيعة كما تقرر فكيف صار مصدرا للحركة ولو قال الحركة الموصلة انما
يصدر عن علة موجودة ولتلك العلة اعتباران تخلص عن الاشكال وثانيها انه
يكفي في الاستدلال ان يقال وصول الجسم المتحرك الى حد انما هو بسبب الميل المحرك فلا بد
ان يكون موجودا في آن الوصول لاستحالة وجود المسبب بدون السبب فالقول بان
لاعتبارين يسمى باحدهما ميلا ولا يسمى بالآخر مستدرك لا دخل له في الاستدلال وثالثها
ان يقال انه جواب سؤال وهو ان الميل انما ينبعث عن القوة المحركة فاذا انعدمت
الحركة فليتقدم الميل فكيف يوجد في حال الوصول فاجاب بان الميل من شانه انه
مزيل للجسم عن حد موصل الى حد آخر واذا وصل الجسم زال عنه الازالة وبقي الايصال
الى الحد فهو متقدم في حال الوصول من حيث الازالة موجود من حيث الايصال
ورابعها انه لا حاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول اذ يمكن ان يقال لما تحرك الجسم
الى حد فوصوله الى ذلك آني ثم اذا تحرك ذلك الحد فقد زال وصوله وانما يكون
زوال وصوله وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في

طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول فلا يكون فيه الوصول فهناك آن الوصول وآن اللاوصول
وبينهما زمان السكون والجواب ان ما قرره الشيخ مبناه على امتناع اجتماع ميلين فلا بد
من التعرض للميل الاول واما ما ذكرتم فهو طريق آخر في الدلالة وتعيين الطريق غير لازم
ورابعها ان هذه الدلالة يتم بدون المقدمة القائلة بان الميل آني ليس كالحركة فنقول
انها بالحقيقة ليس مقدمة في الدليل بل جواب لسؤال مقدر وهو ان يقال ان الميل لا خفاء
في انه يستمر ويبقى زمانا كالحركة فلم لا يجوز ان يكون الميل زمانيا كالحركة اجاب بانه
ليس كالحركة فانهما وان وقعا في الزمان الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر في الحركة
لا يقع الا في الزمان وخامسها ان اريد ثم بقولكم الميل علة الوصول انه علة موجبة له
فممنوع وان اريد انه علة معدة للوصول فمسلم ولكن لا يلزم وجوده في آن
الوصول لعدم اجتماع علة المعدة مع المعلول وسادسها انه اذا وصل المتحرك الى حد
يتوجه اليه فلو وجب بقاء الميل الموصل الى ذلك الحد لزم ان يكون الجسم اذا تحرك الى حيزه
الطبيعي بقي الميل الموصل فيه ما دام في حيزه لكنهم صرحوا بخلافه ويمكن ان يجاب عنه
بان الحجر اذا تحرك في الهواء الى حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في
الهواء كان مزيلا ومقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا و
بقي ما دام في حيزه الطبيعي والذي زال هو الميل من حيث انه ميل وسابعها ان الثابت
امتناع اجتماع ميلين واما امتناع اجتماع المحرك الموصل والميل الثاني فممنوع لان
امتناع اجتماع الميلين ان احدهما مقرب والاخر مبعد عنه وهذا لا يتأتى في المحرك الموصل
وجوابه انه من البين امتناع ان يكون جسم فيه بالفعل الاتصال الى حد وفيه بالفعل
التنحي عنه وثامنها ان الحجر اذا تحرك في الهواء قسرا وضربنا يدنا في حركته عليه حتى ارتفع
فلا شك ان يدنا يتحرك بالمسابقة في جهة النزول فلو سكن الحجر وجب سكون يدنا ايضا
لكن حركة اليد معلومة قطعا وتاسعها ان الحركة لما انحصرت في الطبيعية والارادية
والقسرية كذلك السكون الذي هو مقابلها منحصر في الاقسام الثلثة فلو سكن الحجر المقسور
في الهواء كان سكونه اما اراديا او طبيعيا وهو ظ الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا
قاسر ثمة اصلا فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجود السكون
كما ان امتناع قد يكون سبب الحركة الخلخلية والله اعلم من النقطة

لما كان الدعوى وهي ان الحركات المختلفة يمتنع ان تتصل من غير تخلل سكون عليه مبنيا
انواع الحركات سواء كان في اين او في كيف او وضع كان الاولى ان يعبر عن الحركات
المختلفة بالتي يتخلل حدود والآن كل حركة من الحركات يتوجه الى غاية فهي تنتهي الى
تلك الغاية فهي فاعلة حدا لكن ضم الشيخ الى الحدود النقطة لان البيان في الحركة
الاينية اسهل فلهذا خصص الدعوى بعد ما عممها قوله وانما وصف تلك
الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول في الميل يوصف بالحركة بل هو محمول عليها فلو
قال انما حمل على الحركات كان اظهر وانما حمله عليها لان الحركات الفاعلة للحدود
هي الحركات المنتهية المنقطعة والحركات المنتهية المنقطعة واصلة الى حدود من
المسافة بالضرورة اي يقع بها وصول الجسم الى حدود المسافة واليه اشار بقوله
لان الحركة المتوجهة الى حد انما ينقطع بالوصول اليه وفيه مساهلة لان الحركة ربما توجه
الى حد وثبت دون ذلك الحد ثم انقطاع الحركة لا يكون الا بالوصول الى حد من
حدود المسافة وان لم يكن هو الحد الذي توجهت اليه الحركة وهذا البين بعد بيان تلك
تلك المقدمة في الاستدلال من بيان حدوثها والى هو انه لو اقتصر على انقطاع الحركات
فيقال الحركة اذا انتهت يكون انتهاؤها في آن ثم اذا ابتدأت حركة اخرى يكون
ابتداؤها في آن آخر ومن الآنين زمان آخر لم يتم لجواز ان يكون آن ابتداء الحركة
الاخرى هو آن انتهاء الحركة الاولى فلا بد من الدلالة على تغايرهما فقد بان لك ان
المراد بالحدود في قوله هي التي يتخلل حدود واحد حدود الحركة وهي نهاياتها وانقطاعاتها
كما صرح به الشيخ في الشفاء وفي قوله هي التي يقع بها الوصول اي وصول الجسم المتحرك
الى الحدود حدود المسافة وذلك ظ واما قوله فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل
هي منقطعة فهو عكس المقدمة المذكورة اي الحركة الواصلة الى حد من حدود المسافة
منتهية منقطعة وانت تعلم ان اتمام البرهان ليس يتوقف على هذا العكس مع ان ما تقدم
من النقوض وارد عليه ولعله انما ذكر لان قوله هي التي يقع بها الوصول دال على
الحصر والمنافات لكن من الجائز ان لا يكون هذا المفهوم مرادا وانما المراد منطوقه
فقط او للتنبيه على ان وجود حدود المسافة يستدعي وجود حدود الحركة وهي
غاية ما في الباب امراض الحدود في الحركة واما وجود حد في الحركة حتى ينقطع تلك الحركة

ويبتدي في حركة اخرى مخالفة لها فلها واما قوله والحركة الواحدة لا تنقطع لا يقع بها وصول
الا بالفرض فهو عكس نقيض العكس وليت شعري اذا لم يثبت وصول الحركة كيف
ينتقض الجمهور المشهود بالحركة الواحدة الواحدة الواصلة الى الحدود المفروض ما
ذلك الا تناقض محض واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الاتصال لميل
المفارقة هو الاشارة الى امكان الوجود بعد الاستدلال على الوجود وهذا ابدا ان
والاولى ان يقال انه جواب لسؤال ذكرناه في الميل قوله ثم اثبت بعد ذلك
الآن الثاني لما كان حاصل الدليل ان هيهنا آنين آن الوصول وآن اللاوصول وبينهما
زمان السكون وفرغ عن اثبات آن الاول شرع في اثبات الآن الثاني وانما قال
تزول عن المحرك الموصل كونه موصلا لان المحرك الموصل اصلي وهي الطبيعة او الارادة
او القاسر وغير اصلي هو الميل وان انعدم في جميع زمان الوصول الا ان الطبيعة مثلا
نافيه وزوال عنها الاتصال ولقائل ان يقول المحرك الموصل فيما سبق على الميل والضمير في
قول الشيخ ثم انه يزول عنه كونه موصلا يرجع الى ذلك المحرك الموصل فحمله على
الطبيعة ههنا ينافي ذلك ولهذا حمل الامام المحرك الموصل على القوة الجسمية فان القوة
الجسمية في آن الوصول موصلة بالفعل ثم يزول عنها الوصول في زمان المفارقة
والآن الذي يصير فيه غير موصلة غير الآن الذي يصير فيه غير موصلة غير الآن الذي
يصير فيه موصلة فبينهما زمان السكون وقد مر ما فيه والصواب ان يقال اذا زال
وصول الجسم المتحرك الى الحد المتوجه اليه وفارقه فهناك امران انعدام الميل بالمرة وزوال
الاتصال عنه لكن لم يثبت بعد ان الميل الاول يمتنع ان يوجد في زمان المفارقة
وزوال الوصول ثابت بالفرض والكلام يتم من غير حاجة الى اثبات انعدام الميل
فلهذا لم يقل لم يتقدم في جميع زمان مفارقة المتحرك عن الحدود ولكن بان المتحرك الموصل
موجود في آن الوصول ثم زوال الوصول انما هو بسبب الحركة الثانية والحركة الثانية
انما هي بسبب الميل الثاني لكن حدوث الميل الثاني لا يكون في آن الوصول والا اجتمع
الميلان المختلفان في آن وهو محال بل في آن آخر فيه اللاوصول وغاية تقرير كلام الشيخ
في اثبات الآن الثاني ان يقال زمان الوصول وان استمر زمانا الا ان حدوثه في آن
لان الميل الموصل موجود في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد ان يكون

من الزمانين آن فذلك الآن لا يجوز ان يكون آن الوصول ولا آن زوال الوصول لا
ارتفاع النقيضين ولا يجوز ان يكون آن الوصول لان السبب الموصل في زمان الوصول
موجود والشيء الموجود لم يرد عليه ما تقدمه لم ينعدم والوارد الذي يوجب انعدامه
هو الميل الثاني الذي هو هذه فما لم يطرأ الميل الثاني لم ينعدم والوارد الذي يوجب
انعدامه هو الميل الثاني الذي السبب الموصل وحدوث الميل الثاني لا يكون في
جميع زمان اللاوصول في طرف زمان اللاوصول الذي هو الآن الفاصل فيكون فيه
اللاوصول لانه معلوله وفيه نظر لان الذي ثبت ان الوصول آني واما ان استمراره
في زمان فيتوقف على سكون ضرورة انه اذا فارق الجسم بين الوصول فلو اثبتنا
السكون بذلك لدارت الحجة ثم هنا ان السبب الموصل موجود في زمان لكن لا نسلم انه
ينعدم اذا صار غير موصل فانه كان محركا موصلا وزال التحريك ولم ينعدم فلم لا
يجوز ان يزول الاتصال ايضا ولا ينعدم فضلا عن محاوله سبب عدمه سلمنا
لكن انعدام الشيء كما جاز ان يكون بطريان الضد كذلك يجوز ان يكون بانتفاء الشرط
او وجود المانع ثم ثبت وجود الميل الثاني في آن لا يكون هو آن الوصول لوجود الميل
الاول وامتناع اجتماع الميلين فلا حاجة اذن الى قوله وكان اللااتصال الذي هو
معلوله حاصلا معه وايضا يكفي ان يقال اللاوصول آني لان السبب الموصل موجود
لا ينعدم الا بحدوث ميل آخر في آن فيه اللاوصول لانه معلوله فلا حاجة الى باقي
المقدمات اصلا في الحال ان اثبات الآن الثاني يمكن بطريقين احدهما ان يقال
زوال الوصول انما هو بالميل الثاني فالميل الثاني آني فيكون هناك آن فيه الميل الثاني
وهو آن ليس فيه الوصول والا اجتمع فيه الميلان بل آن آخر فيكون بين الآنين
زمان الطريق الثاني ان الوصول انما يزول بالميل الثاني وهو آني لا يحدث في زمان
اللاوصول بل في آن ابتدائه فيكون في هذا الآن اللاوصول فهو لا يكون آن الوصول
فلو اثبت الآن الثاني بالطريق الاول لم يحتج الى اثبات اللااتصال وان اثبته بالطريق
الثاني فالحجة ليست مبنية على اجتماع الميلين بل يكفي ان يقال آن اللاوصول ليس آن
الوصول والا لكان الجسم واصلا غير واصل في آن واحد وهو محال وانما لم يذكر المحرك
الثاني لما ذكر ان هذه الحجة مبنية على اجتماع الميلين وذلك انما يكون لو اثبت ميلين

لكن

لكن الشيخ ذكر المحرك الموصل وهو الميل الاول ولم يذكر الميل الثاني بل اقتصر على ان
اللاوصول آني واعلم ان الحجة تمشي من غير حاجة الى ذكر الميل الثاني لان الميلين المختلفين
فيما هما متنافي الاجتماع لذاتيهما لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فالميلان انما
يتقابلان لا يستلزم كل منهما عدم الآخر ولما كان زوال الوصول هو انعدام الميل الاول
والميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى الشيخ بزوال الاتصال عن ذكر وجود الميل
الثاني لان ذكر المتقابلين بالذات مغن عن ذكر المتقابلين بالعرض ولعل المراد بيان
وجه عدم تصريح الشيخ بذكر محرك الثاني لان الحجة لا يحتاج الى اثباته فان كون
زوال الاتصال آنيا موقوف على اثباته على ان ذكر المتقابلين بالذات ليس مغنيا
عن ذكر المتقابلين بالعرض بل الامر بالعكس ولو قال زوال الوصول ملزوم للميل الثاني
فيكون ذكره كذكره لاصاب وكفى قوله لان سبب الحركة اعني الميلين معدوما
لقائل ان يقول لما كان الاتصال متحققا في زمان السكون كان الميل الاول هو الموصل موجودا
فكيف يكون الميلان معدومين والجواب بان السبب المحرك الموصل انما سمي
ميلا لانه متقدم بل عن الحد ولا شك ان ذلك السبب بهذا الاعتبار معدوم فيكون
الميل الاول ايضا معدوما وهذا لا ينافي وجود السبب الموصل لتغاير الاعتبارين
والاعتبار الآن زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فيكون
زمانا لا زمانيا قوله لا اشتراك فيهما ثابتا فان الآن حد مشترك بين الزمانين فاذا انتهى
الزمان الاول بطرفه فذلك الآن واقع في كل جزء من اجزاء هذا الزمان الثاني
ولا استحالة في ان يكون الشيء معدوما في زمان وقبل ذلك الزمان موجودا ولا
يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان
على خلاف تلك الصفة فهو لا ينطبق على ما نحن فيه لان الآن وان اتصف
بالعدم في زمان الآخر ليس في طرف ذلك الزمان على صفة الوجود بل هو بعينه طرف
ذلك الزمان والا لكان للآن آن آخر قوله كان ذلك الشيء في الجزء الاول
موجودا معدوما معا لان الحاصل في الجزء الاول موجود فيه والذي يستحصل في الجزء
الثاني غير موجود في الجزء الاول فلو كان الحاصل هو الذي يستحصل بعينه يلزم ان يكون
الشيء الواحد موجودا معدوما معا وانه محال قوله واذا ثبت ذلك ثبت

ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة لو استدل على ذلك بان وجوده وعدمه على التدريج غير معقول فلم يكن عدم الآن على سبيل التدريج بل يكون دفعة في آن فيلزم تتالي الآنات فلا حاجة اذن الى قوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلا بد من اول حصول يكون هو حاصلا فيه على انه ليس يلزم من امتناع الحصول التدريجي ان يكون دفعيا كما صرح به الشيخ ولو استدل على ذلك بقوله فان كل حاصل بعد ما لم يكن فيبان امتناع حصول التدريجي مستدركا اذ لو ثبت هذه المقدمة كفت في الاستدلال لكن ان اراد باول الحصول آن الحصول فلا نم ان كل حادث يكون لحدوثه آن يكون موجودا فيه فان الحركة حادثة وليس لها اول حصول هي موجودة فيه وان اراد انه يوجد في زمان هو اول ازمنة حصوله فنسلم ولكن من اين يلزم تتالي الآنات قوله على الوجه الاول الشيء اما ان يحصل على سبيل التدريج او لا يحصل ومعنى الحصول على التدريج حصول ما له هوية اتصالية يمتنع ان يقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على امتداد الزمان كما في الحركة وحصول الحركة ليس حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان لانه ليس للحركة اجزاء ولا للزمان اجزاء بل ليس الا حصول شيء واحد في زمان واحد نعم لو فرض للزمان اجزاء يعرض في ذلك للحركة ايضا اجزاء تكون في تلك الاجزاء من الزمان لكنه ليس يلزم ان يكون حصول الحركة في الواقع حصول اشياء متعددة فهذا هو الحصول التدريجي وهو حصول في الزمان لا في طرفه واما الحصول لا على التدريج فهو الحصول اما في الطرف الزمان وهو الآن لا في الزمان او الحصول في الزمان وفي طرفه ومعنى الحصول في الزمان لا على سبيل التدريج ان لا يوجد في ذلك الزمان آن والا وذلك الشيء حاصل فيه ككون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الجسم في طرف الزمان لان الحركة زمانية نعم يصدق على الجسم في كل آن يعرض من آنات زمان حركته والتمثيل بالاوصول ينافي ما تقدم من ان الاتصال واقع في الآن الفاصل وما تاخر من قوله في الغاية فان كون الشيء غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان فلا فرق بينه وبين الكون والتربيع والتثليث فانها قد تحدث في الآن ويستمر وقد مر ما ذكرنا ان بين الحصول التدريجي والدفعي واسطة فان الحصول الدفعي هو الحصول في الآن ومقابله ليس الحصول التدريجي بل الحصول في الزمان والحصول في الزمان لا ينحصر في الحصول التدريجي بل يكون

بل يكون على وجهين احدهما حصول ما له هوية اتصالية يمتنع ان يقع الا في زمان بل لا بد وان ينطبق على الزمان وهو الحصول التدريجي والآخر حصول في الزمان لا على وجه الانطباق بل على وجه يوجد في كل آن يعرض في ذلك الزمان فالحصول الزماني اعم من التدريجي وغيره فهذا القسم واسطة بين الدفعي والتدريجي فلا يلزم من ان لا يكون عدم الآن تدريجيا ان يكون دفعيا لجواز ان يكون زمانيا لا تدريجيا بان يكون حصوله في جميع الزمان الذي بعده ومما يوضحه ان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط غير ان النقطة ربما يكون فاصلة والآن لا يكون الا واصلا فكما ان النقطة توجد في طرف الخط فقط ولا توجد في نفس الخط ولا يلزم منه ان يكون للخط طرف آخر يكون عدم النقطة واقعا فيه فكذلك الآن طرف للزمان ومعدوم في جميع الزمان ليس في طرف آخر للزمان وتحرير جواب شبهة الامام انا نختار ان يوجد في الجزء الاول من الزمان شيء من الحركة وكذلك في الجزء الثاني شيء آخر لكن لا يلزم منه ان يكون الموجود اشياء متعددة وانما يلزم لو كان للزمان اجزاء موجودة بالفعل بل الزمان شيء واحد له هوية اتصالية والحركة ايضا متصلة واحدة منطبقة عليه او نقول نختار انه ليس يحصل في الجزء الاول في الزمان شيء من الحركة قوله فلم يكن حصول الحركة في كل الزمان في نقصه قلنا لا نم بل الملازمة وانما يلزم لو كان للزمان جزء واقع ولم يحصل جزء من الحركة فيه لكن صدق هذه القضية بانتفاء الجزء من الزمان والحركة لا بانتفاء الحركة فاعترض على الحجة المبنية على الميلين بمنع وجود الميل ثم بمنع اجتماع ميلين مختلفين ثم بتجويز وجود سماني زمانين بان يقال الميل الثاني يحدث في جميع الزمان الذي بعد زمان الميل الاول كما جاز ان يكون عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده فهذا تجويز الوجود الميل الثاني في زمان والميل الاول في زمان وان يكون بينهما آن يوجدان فيه او يوجد فيه احدهما ونقل هذا الاعتراض على الوجه الذي ذكره الامام فانه قال لم لا يجوز ان يحدث الميل الثاني في جميع الزمان الحاصل بعد آن الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى ذلك الآن يحصل فيه اول وجود الميل الثاني كما ان عدم الآن في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون الزمان طرف يحصل فيه

اول ذلك العدم فلا يلزم وجود آنين وهذا الوجه بالاعتراض انسب على ان التقصي
عن هذه الاعتراضات ظ بعد الاحاطة بما مر قوله وتقريره ان كل حركة في
مسافة المراد بهذه الحركة حركة المختلفة كانه قال كل حركة من الحركات المختلفة
اعني التي لها حدود وتنتهي الى سكون فهي لا يحيط الزمان واما الحركات التي لا تختلف
فهي اما مستقيمة او مستديرة والحصر ممنوع لان الحركة على سطح مربع مثلا حركة واحدة
مع انها ليست بمستقيمة ولا مستديرة اللهم الا ان يدعى حدود المسافة حدود
الحركة وفيه ما فيه قوله وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة لا تصير صحيحة
ان بدلت لفظ المباينة باللاماسة فغير مناف جواب لسؤال وهو ان زوال
الوصول هو اللاماسة والشيخ قال لو بدلت المباينة باللاماسة لم يتم الحجة وكيف
يتم اذا بدلت المباينة باللاوصول اجاب بان اتمام الحجة باللاوصول اذا ثبت
الميل الثاني وعدم اتمامها باللاماسة للاقتصار عليها فهو تغيير لا اثر له في المعنى
قوله يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية المط ان القوى
الجسمانية يمتنع ان يكون غير متناهية اما في العدة فلما مر واما في العدة او في المدة
فلانها لو حركت جسما فاما بالقسر او بالطبع وهما محالان اما بالقسر فلانه لو حرك
جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير النهاية في العدة او المدة من مبدأ واحد
يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه مح لا يقال هذا الدليل
انما يتم اذا امكن ابتداء تحريك القوة الجسمانية الغير المتناهية فاما لو كانت القوة
الجسمانية القاسرة ازلية وهي تحرك جسما في الازل تحريكات غير متناهية فلا يكون
ثمه مبدأ فنقول لا شك في امكان التحريك من المبدأ على ذلك التقدير فانه لو امكن
قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن ان تحرك جسما وبعضه مبدأ مفروض وح
يلزم التفاوت قال الامام هب ان بين كل حركتي الجسمين المختلفين معا وما في الجانب
الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم لو كان التفاوت
بالزيادة والنقصان حتى ينقطع الناقص الذي فرض غير متناه وهو ممنوع لم لا يجوز
ان يكون التفاوت بالسرعة والبطؤ كما ان حركة الفلك الاعظم اسرع في حركة
فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام في القوة الغير

المتناهية

المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب الغير المتناهي
في المدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطؤ اما في المدة فلان القوة الجسمانية
لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان حركته غير متناهية
لانا لا نعني بالحركة الغير المتناهية في المدة الا ذلك واذا حركت جسما اصغر
كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان يكون اقصر لان معاوقته
اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في جانب الغير المتناهي
فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية في العدة
وحركت جسما يكون عدد حركاته غير متناه لانه المراد بعدم التناهي القوة في العدة
واذا حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان هذا العدد
اكثر من العدد الاول فيلزم انقطاعه قوله فاجاب بان المحكوم عليه
ههنا اي الحكم ههنا بان قوة القوة متفاوتة وهو واقع في الحال ولا شك ان
قوة القوة على تحريك الجزء اكثر من قوتها على تحريك الكل فيلزم التفاوت
في القوة بخلاف الحوادث فانها لما لم تكن موجودة في وقت يستحيل الحكم عليه
بالتفاوت وللسائل ان يعود ويقول المحذور الذي ادعيتم لزومه اما تفاوت
قوة القوة على تحريك الكل والجزء واما تفاوت الافعال فان زعمتم ان اللازم
تفاوت القوة وهو محذور فغير مسلم لا بد له من دليل وان زعمتم ان اللازم
المحذور هو التفاوت في الافعال عاد الاشكال وكان مراد الامام من قوله انهم
يستدلون على تفاوت قوة القوة بتفاوت الافعال هذا الذي قررناه لكنه
سهى في عبارته فان الاستدلال بالعكس فانا نقول القوة القوية على تحريك الكل
اصعب منها على تحريك الجزء اذ المقسور طبيعته عائقة عن التحريك القسري وكلما
كان العوائق اقوى كان القوة على تحريكه اصعب بالضرورة فلما تفاوت
قوة القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء يلزم التفاوت في الحركة الغير المتناهية
واجاب الشارح بان الشيخ ما احال القبول الغير المتناهي الذي ليس مجموعه موجودا
في الخارج الزيادة والنقصان في الوهم وصرح به في العدم قابل للزيادة والنقصان
وبان ذلك لا ينافي كونه غير متناه بل انما في تأدي النظر اذا اخذنا امتدادا يكون له

جهتان و احتمل ان يكون غير متناه في الجهتين وان يكون متناهيا فيهما وان يكون متناهيا في احديهما
فقط ولكم بالزيادة والنقصان اذا كان غير متناه في احد الجهتين لا يكون الا في الجهة
الاخرى فقوله في النمط الاول احتراز عن دليل دل على امتناع ان يوصف بعدم
التناهي وبالقلة والكثرة كامتناع وجود الغير المتناهي فممنوع لا تصاحبه بمعلومات
الله ومقدوراته ويمكن ان يجاب عنه بان الحكم الغير المتناهي اذا زاد مرة ونقص
اخرى لم يكن ذلك الا من الجهة المتناهية بالضرورة واما ان معلومات المبدع الذ
على مقدوراته فذلك شي اخر وحاصل الجواب ان يقال هب ان الغير المتناهي لا يقبل
الزيادة والنقصان في الخارج لانه ليس له مجموع موجود في وقت من الاوقات
الا انه قابل لهما في الوهم وبحسب نفس الامر لكن ازدياده ونقصانه في الجانب
الغير المتناهي ممتنع في الوهم ايضا كما في الخارج واما في الجانب المتناهي فليس بممتنع
وكان كلام الشيخ حين قال الحوادث المتناهية لو كانت غير متناهية لزم
ان يكون غير المتناهي قابلا للزيادة والنقصان لازدياد الحوادث كل يوم وهو
صح ان يقال لو كان المراد ان غير المتناهي يزيد وينقص في الخارج فهو ممنوع لان
المجموع الغير المتناهي ليس موجودا في الخارج في وقت ما وان كان المراد انه يقبل
الزيادة والنقصان في نفس الامر وفي الوهم فلا نم انه محال وانما يكون كذلك لو كان
قبول الزيادة والنقصان في الجانب الغير المتناهي وليس كذلك هذا بخلاف
ما نحن بصدده للزوم التفاوت في الحركات الغير المتناهية في الجانب المتناهي
وانه كما هو مح في الخارج كذلك في الوهم وبحسب نفس الامر واعلم ان الطبيعيات
لما كانت محسوسة وحكم الوهم في المحسوسات صادق المقدمات المذكورة في
البراهين الطبيعية لا يجب ان يكون ماخوذة بحسب الخارج بل بحسب نفس الامر
وان كانت وهمية كما في مسئلة تناهي الابعاد والجزء الذي لا يتجزى وغيرهما
مقدمة اذا كان شي ما يحرك جسما ولا مانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر وهذا في المقدمة الاولى فالقوة الطبيعية اذا حركت
جسما يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت
لا يكون الا من قبل الفاعل اعني القوى وهذا في المقدمة الثانية وانما

الذي

الذي من القوى على نسبة الاجسام في الصغر والكبر لانها سارية فيها متجزية بتجزيها
وهذا في المقدمة الثالثة فلو حرك جسم بقوة الطبيعة حركات غير متناهية وحرك
بعض ذلك الجسم بقوته الطبيعية من مبدا واحد فان كان حركات البعض غير متناهية
وحركات الكل اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي فان
كان متناهية يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة
الكل الى البعض ونسبة قوة الكل الى نسبة قوة البعض نسبة الكل الى البعض ونسبة
الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي
الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل غير متناهية هف قوله اكتفى الشيخ بهذا
البرهان المشتمل على حصول مقصوده هذا البرهان انما يدل على حصول مقصوده لو كانت
حركة الفلك طبيعية فان ارادة الفلك لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون لجزئه ارادة
اصلا فضلا عن ارادة بنسبة ارادة الكل قوله فالقوة المحركة للسما غير متناهية
ثبات في الوجود حركة غير متناهية وان دورية والحركة الدورية هي السماوية
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية والقوة الجسمانية متناهية ينتج ان القوة المحركة
للسماء ليست قوة جسمانية فيكون قوة مفارقة اما عقلا وهو المطلوب او نفسا وهو
النفس المفارقة انما تحرك جسمها لتحصيل الكمالات اللائقة بها وتحصيل الكمالات
انما يكون من موجود يكون الكمالات حاصلة له بالفعل وهو العقل فالقوة المحركة
للسماء مفارقة وعقلية فان قلت ان اراد بالقوة المحركة للسماء المباشر للحركة الذي
يصدر عنه الحركة فهي قوة جسمانية لا عقلية وان اراد بها شيئا اخر فلا بد من
دلالة فنقول الدلالة عليه عدم تناهي الحركات لان عدم تناهيها ليس بحسب ذات
القوة المباشرة لامتناع صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسب
ذاتها بل بحسب مدة اخرى ولا شك انها يجب ان يكون غير متناهية الاثار والا
استحال صدور الحركات الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بحسبها فتلك القوة
ليست جسمانية بل مفارقة نعم يرد ان يقال الدليل لم يدل الا على ان الجسم السماوي
متحرك بحركة الدورية واما ان كل متحرك بالحركة الدورية فهو جسم سماوي فهو من
باب ايهام العكس ولم لا يجوز ان يكون في الارض كرة يتحرك بالارادة ويكون

الزمان مقدارها واعلم ان المطلوب من هذه الفصول ليس اثبات العقل مطلقا بل اثبات
ان للحركة السماوية غاية هي العقل والالم يحتج الى بيان ان الحركة الغير المتناهية
دورية ولا الى ان الحركة الدورية سماوية ولهذا صرح الشيخ فيما قبل بانه ضرب
آخر من البيان مناسب لما كان من اثبات غايات الافلاك واسمع ههنا عدم
تناهي القوة المحركة للسماء قوله به يحل ما اشكل على الفاضل الشارح لما ذكر
الشيخ ان الملاصق للتحريك قوة جسمانية والعقل محرك اول اعترض الامام بان الحركات
الجزئية الغير المتناهية اما ان يصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت
عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب
ان العقل علة غائية والقوى الجسمانية علة فاعلية وايضاحه ان محرك الفلك على
الاجمال شيئان احدهما ما يحرك تحريك المعشوق للعاشق وهو الذي يكون الحركة لاجله و
الثاني ما يحرك تحريك النفس للبدن وهو الذي يكون الحركة منه وذلك المحرك العقلي لا يجوز
ان يكون هو المباشر للحركة فانه بعيد عن التغير والاستحالة والملابس للحركة متغير متشكل
فلا يكون الحركة كيفية بل محركا للفلك على سبيل التشوق واما محرك الفلك على سبيل
التفصيل فهو ثلثة بعيد عقلي يحرك على وجه العشق وقريب ملابس للحركة ووسط هو نفس
مفارقة عن المادة متعلق بالفلك على وجه التدبير يكون لها تصورات كلية
وجزئية وتتاثر من تصوراتها الجزئية التي تحصل لها بمعاونة من قوتها المتخيلة هي
القوة المتخيلة فيرتسم فيها الاوضاع الجزئية ويحدث منها الحركات الجزئية على
الاستمرار هكذا يجب ان يحقق مقاصد القوم قوله ونبه على الجواب الى آخره ان المباشر
لتحريك السماء لو كان قوة جسمانية كانت متناهية وانما يكون كذلك لو كان صدور
الحركات الغير المتناهية عنها على سبيل الاستقلال وليس كذلك بل تجدد من المفارق
فيها امور متصلة غير قارة وتنفعل بحسب ذلك انفعالات غير متناهية وبواسطة
تلك الانفعالات تقوى على حركات غير متناهية وانما قيد الامور المتصلة بكونها
غير قارة لانها لو كانت قارة لزم بقاء الحركة بعينها وههنا نظران الاول ان
القول بتجدد الامور من المفارق وصدور الحركات الغير المتناهية بحسب ذلك
تصريح بان الصادر من الفلك حركات متعددة وقد تبين من قبل ان الحركات

المتعددة لا يحفظ الزمان فبينهما تناقض بيان ذلك انه اذا صدر من الفلك حركات
متعددة فاما ان يكون بين كل حركتين حد هو بداية احديهما ونهاية الاخرى فهي
الحركات التي تفعل حدودا ونقطا فلا يحفظ الزمان واما ان لا يكون لتلك الحركات
حدود فلا يكون حركات متعددة بل حركة واحدة الثاني ان التحريك لا على
سبيل الاستقلال صورة النقض لانه يمكن ان يقال لو صح الدليل لم يجز التحريكات
الغير المتناهية لا على سبيل الاستقلال فانه اذا فرض كل القوة تحرك جسما لا على سبيل
الاستقلال حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها تحرك كذلك يكون
تحريك البعض اقل من تحريك الكل فيكون متناهيا وجوابه ان هذا انما يتم لو لم يكن
ان يستعد بعض القوة لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع واعترض
الامام بوجهين احدهما ان الامور الحادثة في النفس الجسمانية امور متغيرة وعندهم
ان يكون الثابت لا يكون علة للمتغير لامتناع تخلف المعلول عن العلة فلا يكون
معلولا للعقل وان جاز ذلك فلتجز استناد الحركات الجزئية الى العقل وثانيهما لو جاز
صدور الحركات الغير المتناهية من القوة الجسمية الفلكية بواسطة الانفعالات
فلم لا يجوز مثله في سائر القوى وح لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها
لا تقوى على اعمال غير متناهية فقوله وح اشارة الى هذا الوجه اي حينئذ جاز
صدور الامور المتجددة في النفس الجسمية عن العقل لا يمكن القطع والجواب عن
الاول ان الحركة لا يجوز ان يصدر عن العقل لما ثبت ان مباشر الحركة هو النفس
لا العقل لانه ليس بمتحرك والمتغير انما يصدر عن العقل بسبب الحركة الدائمة
حتى يكون هناك سلسلتان معدتان كل فرد من احديهما يعد لفرد من الاخرى
احديهما سلسلة الانفعالات الواردة على القوى الجسمانية والاخرى سلسلة
الحركات فكل حركة تعد القوة الجسمانية لحالة انفعالية صادرة عن العقل وتلك
الحالة الانفعالية تعدها لاصدار حركة لاحقة وهكذا كما اذا قطعنا حدا من حدود
المسافة واعترض حد آخر بسرعة وتخيلنا قطعه فقطعناه ثم تخيلنا قطع حد اخرى
هكذا فكل حركة سابقة معدة لتخيل هو انفعال وكل تخيل علة لحركة لاحقة
والمحرك المتحرك يحتاج الى محرك آخر لانه اذا كان سببا محركا ومتحركا فهو من حيث

انه متحرک یحتاج الی محرک فان کان محرکه نفسه یلزم ان یکون فاعلا وقابلا وانه
مح وکالحرکة غیره فذلک المحرک ان کان متحرکا یلزم احتیاجه الی محرک آخر وهکذا فینتهی
الی محرک غیر متحرک قالوا وذلک المحرک هو المبدا الاول والعقل وما عداه من
المحرک متحرک وهذا الذی حملهم علی الاکتفاء فی تحریک الافلاک بالصور المنطبعة لانهم
لما ذهبوا الی ان ما عدا المبدا الاول من محرکات الافلاک متحرک اما بالذات
او بالعرض والنفس والعقل لیس بمتحرک لا بالذات ولا بالعرض فلا دخل لهما فی
تحریک الافلاک فانحصر محرکات الافلاک فی القوی الجسمانیة واعترض الشارح
علی هذا الکلام بقوله وذلک غیر واجب وتقریره ان یقال لا نم ان کون
المتحرک فاعلا وقابلا مح فان من الجایز ان یکون محرکا متحرکا من جهتین فان القوة
محرکة من جهة انها تنفعل من العقل متحرکة من جهة انها حالة فی مادة وکیف
لا یکون محرکها نفسها ومحرک المتحرک بالعرض هو محرک المتحرک بالذات لکن المحرک
المتحرک بالذات اعنی الفلک هو تلک القوة فیکون محرکها من حیث تحرک بالعرض
ایضا هو نفسها کما ان الطبیعة محرکة ومتحرکة بالعرض ولیس محرکها بالحرکة العرضیة
الا ایاها واعلم ان الانسب ان یکون قوله وهذا هو الذی حملهم علی الاکتفاء اعتذارا
علی الاعتراض الا ان کون التزییف لما کان فیه نوع استحقار واستهزاء اخره
عنه فالواجب فی قوله فاذن هو عقول مفارقة ان یقال نفوس مفارقة لما قدم
من اعترافهم بان نفوس السماویة تصورات عقلیة قوله یرید بیان ان المعلول
الاول لا یمکن ان یکون جسما بل هو عقل مجرد تقریر الدلیل لا بد من تقسیم الموجود
الی العرض والجوهر فالموجود اما ان یکون فی موضوع وهو العرض او لا فی موضوع
وهو الجوهر اما ان یکون حالا وهو الصورة او محلا وهو الهیولی او مرکبا من الحال
والمحل وهو الجسم او لا حالا ولا محلا فان کان متعلقا بالجسم تعلق التدبیر فهو النفس
والا فهو العقل اذا ثبت هذا فنقول المعلول الاول لا یجوز ان یکون عرضا لان
المعلول الاول سابق علی غیره ویمتنع سبق العرض علی الجوهر ولا جسما والا لزم
صدور امرین من الواحد الحقیقی ولا صورة ولا هیولی لما ثبت من امتناع
ان یکون شیء منهما علة للاخری او واسطة ولان تاثیر الصورة موقوف علی

تشخصها

تشخصها وتشخصها موقوف علی المادة فلا یجوز تقدمها علیها وکذا المادة لو کانت
علة للصورة کانت فاعلة قابلة معا وانه مح ولا نفسا لان افعال النفس تحتاج الی المادة
فلو کانت معلولا اولا فاما ان یصدر عنها شیء آخر لم ینتظم سلسلة الموجودات
وان یصدر عنها شیء وقد ثبت ان افعالها موقوفة علی المادة فیکون المادة موجودة
قبل وجودها وهو مح فتعین ان یکون المعلول الاول هو العقل وفیه نظر من وجوه احدها
انا نختار ان لا یصدر من النفس شیء ولا نم عدم انتظام الموجودات ولم لا یجوز ان
یصدر من المبدا الاول وجود النفس شیء آخر هو آلة النفس لا بد له من دلیل الثانی ان
قولکم افعال النفس محتاجة الی المادة ان اردتم ان جمیع افعالها کذلک فممنوع و
ان اردتم ان بعضها کذلک فهو مسلم لا یستلزم المط ویمکن ان یجاب عنه بان المراد
بالنفس هو الذی یتوقف جمیع افعالها علی الآلة فان العقل انما یتوقف فعله وفیضانه
علی وجود المادة بل علی استعدادها الثالث لا نم انه اذا لم یمکن المعلول الاول
نفسا وفی الجسم لا جزء منه یکون هو العقل وانما یکون کذلک لو کان جمیع کمالاته موجودة
فیه بالفعل وجوابه ان الموجودات الجوهریة منحصرة فی الخمسة فاذا لم یمکن احد الاربعة
تعین ان یکون هو العقل واما حصول جمیع کمالاته بالفعل فیه فهو لم یثبت الا بدلیل
آخر قوله فالنظر فیه من العلوم الریاضیة فیه نظر لان البحث عن وحدة
الاجسام وکثرتها بحث عن احوال الموجودات من حیث انها موجودة فیه
فهو من الالهیات ولعلهم خصصوا الوحدة والکثرة بالاجرام العلویة حتی یصار
البحث عنهما من علم الالهیة قوله کالقلبین بالمنشورات المنشور شکل
مجسم یحیط به ثلث سطوح متوازیة الاضلاع ومثلثا وقوله الا انه یخرج مثله
عن فلکه الکلی فلا یکون ملکا کلیا ولا جزئیا قوله واعترض الفاضل الشارح
لما کان حاصل الدلالة الثانیة علی نفی حرکة الکواکب بنفسها فی الافلاک ان
مرکز تداویر القمر والعطارد او جبها فی کل دورة مرتین انما یتصور لو کان المرکز
التدویر حرکتان حرکة علی التوالی وحرکة علی خلاف التوالی فلو کان المتحرک هو
الکوکب او فلک التدویر بنفسه بل کذلک لامتناع ان یتحرک الجسم الواحد بالذات
الی جهتین مختلفتین دفعة واحدة اعترض الامام بان هذه الدلالة انما یستقیم لو

امكن ان يتحرك الجسم الواحد حركتين مختلفتين لكنه غير ممكن لان الحركة الى جهة يستلزم الحصول فيها
فلو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما دفعة وانه مح وتوجيه الجواب انا لا نسلم ان جسما
واحدا لو تحرك الى جهتين يلزم حصوله فيهما وانما يلزم ذلك لو كان حصوله في الجهة
بحسب الحركتين وليس كذلك بل بحسب حركة واحدة حاصلة في الحركتين فان الحركتين
اذا كانتا الى جهة واحدة حصلت حركة واحدة متساوية لمجموعهما وان كانت
الى جهتين حصلت حركة واحدة مساوية لفضل احديهما على الاخرى وليس يلزم
ان يكون الحركة الواحدة بسيطة فقد يكون مركبة وحصول الجسم في الجهة انما هو باعتبار
تلك الحركة الواحدة لا بحسب الحركتين ولنحقق الحركة بالعرض فنقول لا شك ان المتحرك
بالعرض يحصل له حالة مخصوصة هي الحركة فان الجالس في السفينة عرض له تلك الحالة
العارضة للسفينة فهو ينتقل من مكانه كما ينتقل السفينة من مكانها الا ان الفرق ان حالته
المخصوصة بسبب حالة غيره بتبدل اوضاعه واينه لبدل اوضاعه واينه وايضا
للمتحرك بالذات توجها الى الجهة اعني ميلا اليها سواء كان ميلا طبيعيا او قسريا او
اراديا وهذا الميل لا يوجد الا في المتحرك بالعرض فان احدا لو تحرك ومعه حجر فلا شك
ان ذلك الحجر ينتقل الى موضع لكن تلك الحركة صدرت عارضة لها عن ارادة ولا
ارادة في الحجر فهذا الحركة موجود في المتحرك بالذات دون المتحرك بالعرض ثم لا
يستراب في ان الحركة بالعرض ليست تابعة للحركة بالذات فجاز ان يكون
المتحرك بالعرض متحركا بالذات كما ان راكب السفينة يتحرك ايضا سواء كانت
الحركتان الى جهة واحدة او الى جهتين لكن هناك نكتة وهو انا فرضنا دائرتين محيطتين
احديهما حاوية للاخرى وهما يتحركان بالخلاف على محور واحد حركة واحدة على الدائرة
المحوية نقطة في السماء على نصف النهار فتلك النقطة لا بد ان تكون دائما على نصف
النهار لان المحوي ان حركتها الى جهة الشرق درجة فقد اعادها الحاوي الى جهة الغرب
مع ان تلك النقطة لما كانت من جملة الدائرة المحوية وقاطعها يقطع الدور الفلكي
بحركتها بالضرورة فلا بد ان تكون تلك النقطة في جهة الشرق تارة وفي جهة الغرب
اخرى ومن الفضلاء من سمعته يقول في حل هذا الشكل لكل متحرك حركتان حركة حقيقية
وهي قطع المسافة التي يتحرك عليها وحركة اضافية اي بالاضافة الى انه نقطة فرضت

خارجة

خارجة عن المسافة وهي زاوية لمسافة حركته عندها ونقطة المحوي وان كانت لها حركة
في نفسها ويحدث زاوية بالنسبة الى النقاط الخارجة عن مبدائها لان موضعها
يتحرك بالخلاف حركة مساوية لها ولهذا لا يرى الا ساكنة وللفكر فيه مجال ومما
يوضح عن اشكال الامام ان الحركة الى جهة انما يستلزم الحصول فيها لو كانت
وحدها فاذا كانت مع حركة اخرى فالحصول في الجهة انما هو بحسب تركب الحركتين
حتى ان كلا من الحركتين لو تجردت عن الاخرى كانت متادية الى الجهة المتوجهة اليها
فانا اذا فرضنا واحدا على خشبة هي مائة ذراع وهو والخشبة يتحركان بالخلاف
تحريكا متساويا فاذا كان راس الخشبة موازيا لنقطة وانتقل الخشبة من تلك الموازاة
مثلا ذراعا تحرك الشخص من راس الخشبة ايضا ذراعا والموازاة باقية كما كانت
وهكذا حتى يتحرك الخشبة مائة ذراع والشخص الى آخرها اما لو تحرك الخشبة فقط لانحرف
الشخص عن الموازاة الى جهة الحركة فلا انتقال هناك للشخص الى جهة يجب تركيب
الحركتين قوله اذا فرضنا جسما يعيد رغنه بل لتقرير هذا البرهان طريقان
احدهما طريق المعية وتحريره على محاذاة ما في الكتاب ان الحاوي لو كانت علة للمحوي
لكان حال المحوي مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول بعد وجوب العلة و
وجودها فلم يكن وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو امكانه لكن وجود
المحوي مع عدم الخلا فاما كان وجود المحوي غير واجب مع وجوب الحاوي
فلانه اما ان يكون عدم الخلا واجبا مع وجوب الحاوي او غير واجب فان كان واجبا
مع وجوب الحاوي كان المحوي واجبا مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هف
وان كان غير واجب مع وجود الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه مح وليس هذا الطريق
الا قياسا استثنائيا هكذا لو كان الحاوي علة للمحوي كان المحوي معه ممكنا والتالي
بط فالمقدم مثله اما الملازمة فلان وجوب المعلول بعد وجود العلة فيكون له
معه الامكان لا محالة واما بطلان التالي فلان عدم الخلا مع وجود المحوي على
ذلك التقدير فلو كان المحوي مع الحاوي كان عدم الخلا ايضا ممكنا وهو مح و
الشارح لم يشرح المتن الا بهذا الطريق وبناه على ثلث مقدمات احديها ان الجسم
لا يكون علة موجدة الا بعد كونه متشخصا لانه ما لم يتشخص لم يوجد وما لم يوجد لم يوجد

هذه المقدمة غير مقيد بالجسم لكان ما دل العدم اختصاص الحكم بالجسم فان كل شيء يفرض يمتنع
ان يكون علة موجدة الا بعد تشخصها سواء كان جسما او غيره وثانيتها ان وجوب
المعلول ووجوده بعد وجوب العلة ووجودها ضرورة ان العلة يجب اولا ثم توجب
فيجب المعلول فبعد وجوب العلة ولم يجب المعلول بعد فكل ما لم يجب ويكون من شأنه
الوجوب فهو ممكن فيكون حال المعلول مع العلة الامكان وثالثتها ان الشيئين اذا
كان بينهما معية تلازمية لا تختلفان في الوجوب والامكان لانه لو وجب احدهما
وامكن الآخر امكن انفكاكهما فلا تلازم بينهما وتركيب الدليل بعد هذا ظ لكن المقدمة
الثالثة منقوضة بالواجب ومعلوله فانهما تختلفان بالوجوب والامكان مع تلازمهما
لا يقال ليس مقدمة عدم اختلاف المتلازمين في الوجوب مطلقا بل المقدمة عدم اختلافهما
في الوجوب مع ثالث فانه لو وجب احدهما مع الثالث ولم يجب الآخر معه امكن
انفكاك احدهما عن الآخر بالضرورة فلا تلازم بينهما وعلى هذا لا نقض لانا نقول
الدلالة مشتركة فكما لا يجوز ان يختلف حال المتلازمين مع ثالث في الوجوب والامكان
كذلك لا يجوز ان يختلف حالهما في انفسهما ضرورة انه لو وجب احدهما ولم يجب
الآخر مع وجوبه امكن انفكاك احدهما عن الآخر فالمراد ليس الا وجوب عدم الاختلاف
مطلقا سواء كان مع الثالث او في حد انفسهما يشهد بذلك اطلاق الشرح و
يمكن ان يجاب عن النقض بان المراد بالوجوب ما هو اعم من الوجوب بالذات
او بالغير والمراد بالامكان صرف الامكان ما لم يخرج الى الوجود والوجوب ومن
الظاهر ان الشيئين اذا كانا متلازمين وكل واحد منهما اذا وجب وجب الآخر مطلقا
فانه لو بقي على صرافة الامكان تحقق الانفكاك بينهما قطعا وهذا هو المستعمل في البرهان
فان عدم الخلاء لما كان مع وجود المحوي معية تلازمية وكان عدم الخلاء واجبا مع وجود
الحاوي يلزم ان يكون وجود المحوي ايضا واجبا مع وجوبه لكنه باق على صرافة الامكان
فان قلت كما وجب ان لا يتخالف المتلازمان في الوجوب مطلقا وجب ان لا يتخالفا
في الوجوب بالذات ايضا فانه لو وجب احدهما بالذات والآخر واجب بالغير
لامكن ارتفاعه وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين
اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك بينهما فلا تلازم

كما اذا

كما اذا تحقق الانفكاك فنقول امكان ارتفاع الآخر نظرا الى ذاته انما يقتضي جواز الانفكاك
لو امكن ارتفاعه نظرا الى الاول وليس كذلك فان وجوب المعلول مترتب على وجود
العلة وعندي ان هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يمكن ان يقال لو كان الحاوي
علة للمحوي لتقدم بالوجوب عليه فاذا وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد
لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملء مقعر الحاوي
واذا لم يجب ملء مقعر الحاوي لم يجب عدم الخلاء بالضرورة ويبين الشيخ
لزوم الخلف بمجرد هذه المقدمات في جواب سؤال الاول من غير احتياج الى تلك
المقدمة واما قوله ههنا وجود المحوي وعدم الخلاء معا فالمراد المعية في الوجوب وعدمه
لا في الوجوب والعدم كما تخيله الشارحون فليس المراد الا ان وجود المحوي اذا لم يجب
لم يجب عدم الخلاء متى وجب وجود المحوي فان وجوب عدم الخلاء اذا استلزم وجود
المحوي مستلزما لعدم وجوب الخلاء بحكم عكس النقيض لا يقال لو صحت الدلالة يلزم ان
لا يكون للحاوي وجوب وجود لانه لو كان للحاوي وجوب وجود فلا يخلو اما ان
يكون معه وجوب المحوي او امكانه واياما كان يكون مع وجوب الحاوي امكان
المحوي اما على تقدير الامكان فظ واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون بذاته بل في ايجاب
بغيره والوجوب يستلزم الامكان ومعية الملزوم مستلزمة لمعية اللازم فيكون مع
وجوب الحاوي ووجوده امكان المحوي فلا يجب وجوده لا بطاله فيلزم امكان
الخلاء لانا نقول لا نم استلزام معية الملزوم لمعية اللازم وانما يكون لو لم يكن
اللازم متقدما على الملزوم لكن الامكان متقدم على الوجوب والمتقدم على المعي
لا يجب ان يكون معه وهو ظ الطريق الثاني في تقريب البرهان طريق التقدم و
التاخر وهو ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لزم ان يكون عدم ممكنا والتالي باطل
بيان الملازمة ان الحاوي يكون متقدما بالذات على المحوي ح والمحوي مع عدم
الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم على المع فيكون عدم الخلاء متاخرا عن الحاوي والمتاخر
عن الشيء موقوف على ذلك الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلاء
ممكنا وانه ح وهذا الطريق غير مطابق لما في المتن لخلوه عن معية امكان المحوي و
الحاوي واحتياجه الى ان المع مع المتاخر متاخر واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته

يريد تحقيق التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء ولا تحقيق معنى الممتنع لذاته وذكر
الخلاء في هذا البيان وقع بطريق التمثيل ولانه مقصود بتصوير الممتنع لذاته قصدا
اوليا والا فليس له اختصاص بالخلاء بل كل ممتنع لذاته كذلك فليس معنى الممتنع لذاته
انه يقتضي العدم بل معناه شي يتصوره العقل ويجزم بعدمه بحسب تصوره من غير
نظر الى الغير وان جاز توقف حكمه بالعدم على وسط واليه اشار بارا وحسنه الحصر
حيث قال ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده احترازا عن الممتنع بالغير فان
العقل لا يحكم بعدمه بمجرد صورته العقلية بل بالنظر الى الغير وبهذا التحقيق يضمحل
ما عسى ان يختلج في الوهم من ان الثابت بالبرهان عدم الخلاء واما امتناعه لذاته
فلا فان الذي دل على عدمه سواء لو وجد الخلاء كما كان كما فيكون ذا مادة فلم
يكن خلا موجود يستلزم عدمه وما يكون كذلك يكون ممتنعا لذاته لا بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عن الغير لزم منه المح والممتنع بالغير وان جاز استلزامه للمح
انما يكون بالنظر الى ذلك الغير لا بالنظر الى ذاته وهذا كشريك الباري فان دليل
الوحدانية كما دل على عدمه دل ايضا على امتناعه لذاته فان وجود الشريك يستلزم
المح بل النظر الى ذاته فقد ظهر ان معنى قولنا الخلاء ممتنع لذاته ان ما يتصوره العقل
من الخلاء يحكم العقل بانه ممتنع الوجود في الخارج بالنظر الى ذلك المتصور لا بالنظر
الى الغير وكذا معنى الواجب لذاته ليس الا ما كان ذاته وجودا يقتضيه وانما هو شي
يتصوره العقل ويحكم عليه بالوجود من حيث ذاته لا بالنظر الى الغير بخلاف الممكن
لذاته فان العقل لا يحكم بوجوده ولا بعدمه الا بعد اعتبار وجود علته او عدمها
اذا تقرر هذا فنقول شي يتصوره العقل ويسميه الحكماء بعدم الخلاء عبارة عن نفي ذلك
المتصور بخلاف عدم الانسان مثلا فانه نفي الموجود في الخارج فهما عدمان خارجيان
الا ان عدم الخلاء عدم في الخارج لموجود عقلي وعدم الانسان عدم في الخارج
لموجود خارجي فمتى وجد المحوي من حيث انه ملأ يلزمه نفي ذلك المتصور قطعا
ومتى انتفى ذلك المتصور يلزم وجود المحوي من حيث انه ملأ فوجود المحوي وعدم
الخلاء متلازمان في نفس الامر وليس المراد من قوله في المتلازمين لا يتصور الكلام
في العقل على ما لا يخفى وعلى تقدير تلازم العقلي فهو ليس مقدمة البرهان فان المقدمة

500

هي التي كونهما متلازمين في الوجود بحسب الامر نفسه بل المراد المبالغة في عدم التحقق
على ما هو الشائع في عرف التخاطب وفي التقييد بقوله من حيث هو ملأ فائدتان
الاولى ان هذا التلازم لا بد فيه من اعتبار الحاوي فان المحوي لا يستلزم من حيث
ذاته نفي الخلاء بل من حيث انه متحدد بالحاوي فان الخلاء هو المكان الخالي كما ان
الملأ هو المكان المملو فيجب اعتبار سطح الحاوي ثم تصوره تارة خاليا وتارة مملوا واما
نفس الجسم فهو لا يستلزم الخلاء ولا الملأ فان الحاوي جسم ولا خلاء ولا ملأ اذ
لا مكان له فاستلزام المحوي نفي الخلاء ليس الا من حيث انه ملأ المكان هذا ما عناه
واشعر به كلامه وفيه نظر لان عدم الخلاء هو عدم المكان الخالي اما بعدم المكان او
بوجود الملأ فاستلزام المحوي لعدم الخلاء لا ينحصر في حيثية الملأ فانه لا خلاء مع المحوي
على تقدير عدم سطح الحاوي ايضا الثانية اندفاع سؤال هو ان الخلاء عدم المحوي
فعدمه عدم العدم فيكون ثبوتيا فعدم الخلاء هو نفس المحوي فالقول بان المحوي مع
عدم الخلاء بمنزلة القول بان الشي مع نفسه وجوابه انا لا نم ان الخلاء هو عدم المحوي
بل عدم الخلاء انما يعرض للمحوي من حيث انه ملأ وكونه ملأ وصف المحوي باعتبار
مكانه وكان قوله والمقارن المغاير للمحوي هو نفي ما يتصور منه اي من الخلاء تنبيه على
هذا فانه ربما ظن ان عدم الخلاء عين وجود المحوي لشدة تقارب معنييهما قوله
اذا تقرر هذا سقط ما يمكن ان يشكل به هذا الشك انما نقض على المقدمة الثالثة بان
يقال وجود المحوي مع عدم الخلاء معية تلازمية وهما لا يتحدان في الوجوب لان
عدم الخلاء واجب بالذات ووجود المحوي واجب بالغير او معارضة في المقدمة
القائلة بالتلازم فيقال وجود المحوي ليس مع عدم الخلاء معية تلازمية لانه لو تلازما
لزم اتحادهما في الوجوب وليس كذلك او في المقدمة الحاكمة بامتناع الخلاء فان وجوب
عدم الخلاء بالذات مع وجوب المحوي بالغير مما لا يجتمعان والتالي ثابت بيان
المنافاة انهما معان معية تلازمية والمتلازمان يجب ان يتحدا في الوجوب هذا
التقرير انطبق على ما في الشرح واجاب بان المعية التلازمية بين عدم الخلاء ووجود
المحوي انما هو على تقدير علية الحاوي للمحوي وعلى هذا التقدير ليس لم اجب بالغير
بل ممتنع وانما يلزم لو كان التلازم بينهما على التقدير لانه اذا كان الحاوي علة للمحوي

كان متقدما على المحوى محددا بمكانه نفى عدم الخلا يلزم وجود المحوى متى وجد المحوى لزم
عدم الخلا قطعا اما اذا لم يكن الحاوى علة فعدم الخلا لا يستلزم وجود المحوى لجواز
كون الحاوى والمحوى معدومين فيكون الخلا ايضا معدوما لان الخلا لا يتعرض بعدم
المحوى مطلقا بل انما يتعرض بعدم المحوى من حيث هو محوى وطابان يفرض محيط لا حشوله
ليفرض منه الابعاد التى هى الخلا لان العدم المحض ليس بخلا وكذلك وجود المحوى
لا يستلزم عدم الخلا من حيث انه متحدد بسطح الحاوى كما سبق بيانه فيه بقوله
لان ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى لا يستلزم الخ على مقدمتين اما المقدمة
الاولى وهى ان التلازم على تقدير العلية فمستبطون هذا الكلام واما على المقدمة
الثانية وهى ان لا تلازم على تقدير عدم العلية فمفهوم الحصر فى قوله هو الذى جعل
ومعنى الكلام ان الحاوى الذى فرض علة للمحوى هو الذى جعل المحوى بحيث
يكون منه عدم الخلا لما ذكر من ان مفهوم عدم الخلا عدم المتصور من الخلا ومتصور
الخلا لا يمكن الا بحسب اعتبار الحاوى فلم يكن لعدم الخلا مع المحوى اعتبار ثم قال
ولذلك حكم بامتناع افادته للمحوى اى لما كان عدم الخلا مع وجود المحوى على
تقدير علية الحاوى امتنع ان يكون الحاوى علة للمحوى لان المحوى ح يكون ممكنا
مع الحاوى فيلزم امكان الخلا وعند هذا تم الجواب لان الجواب انما يتم بثلث
مقدمات مقدمتان المبنية عليهما والمقدمة الثالثة ان المحوى على ذلك التقدير
ممتنع وقد نبه عليها بقوله ولذلك حكم بامتناع افادته لان متى امتنع ان يكون الحاوى
علة للمحوى امتنع وجود المحوى مع كونه معلولا للحاوى ثم صرح بهذا فى قوله و
الحاصل وانما وجهناه كذلك لانه لو اجرى على ظاهره لكان قوله ولذلك حكم مع
قوله والحاصل لا حاصل له لانه يكفى فى الجواب ان يقال الغير الذى يفيد وجود المحوى
هو الذى يفيد معية عدم الخلا ووجود المحوى انما يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوى
وتوجيه هذا الجواب انما يظهر بالاستفسار فيقال اما ان يراد المعية التلازمية
بين عدم الخلا ووجود المحوى المعية فى نفس الامر او على تقدير علية الحاوى والاول ممنوع
والثانى مسلم لكن المحوى على هذا التقدير ممتنع ولا ارتياب فى ان الاقتصار
على هذا المنع كاف فى الجواب الا انه حقق المقام ببيان كون المعية التلازمية

انما

انما هى على التقدير وفيه نظر من وجهين الاول ان ما ذكره فى ذلك البيان لا يدل
على ان لوجود الحاوى مدخلا فى استلزام وجود المحوى لعدم الخلا بل على وجود تصور عدم الخلا
يتوقف على تصور السطح الحاوى ولا يلزم منه الا ان التصديق باستلزام وجود المحوى لعدم
الخلا يتوقف على تصور الحاوى والمطلوب هو الاول فما هو اللازم من بيانه غير مطلوب والا
ان يقال التلازم انما هو على التقدير لان التلازم عبارة عن الاستلزامين باستلزام
عدم الخلا لوجود المحوى واستلزام وجود المحوى لعدم الخلا وهذا الاستلزام وان
لم يتوقف على ذلك التقدير الا ان استلزام عدم الخلا لوجود المحوى يتوقف
عليه كما هى فيكون التلازم متوقفا على التقدير الثانى ان التلازم بينهما يتحقق على تقدير
تحقق الحاوى سواء كان علة او لا فالسؤال اذا خص بحال عدم العلية لم يندفع بما ذكره
لتحقق المصحح فى نفس الامر واختلافهما فى الوجوب فان قلت اذا كانا معا
على تقدير تحقق الحاوى والمحوى ممكن امكن عدم الخلا فنقول امكان عدم الخلا انما
يلزم لو كان امكانه مع المحوى مع وجوب الحاوى وليس كذلك بل امكانه مع
امكانه ووجوبه مع وجوبه والصواب فى الجواب ان اتحاد المتلازمين انما
يجب فى مطلق الوجوب لا فى الوجوب بالذات وقد سلف بيانه واعلم ان
الاشكال القوى ههنا ان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين والمحوى المعين
وان استلزم عدم الخلا الا ان عدم الخلا لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم
على ذلك التقدير ايضا ولو قيل وجب الحاوى ولم يجب المحوى وهو الملا فلم يجب
الملا فامكن الخلا فنقول المحوى ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب ملاء المخصوص عدم
وجوب الخلا قوله وانما اوردناه كليا وقوله لكان اذا اعتبرت حال
المعلول على العلة وجد بها الامكان فهذا كلى والتالى ملخصه ان حال المحوى مع الحاوى
الامكان وهو جزئى وانما ذكر التالى كليا تمهيدا للجزئى وبيانا لضرورة انه اذا
ثبت الكلى ثبت الجزئى كقولنا كل انسان حيوان فزيد حيوان فان قلت يجب
ان يكون مراده بالمعلول المحوى وبالعلة الحاوى لا كلى المعلول والعلة والا لم ينتظم
الكلام فانه اذا قال لو كان الحاوى علة للمحوى كان حال كل معلول مع علته الامكان
كان كلاما غير منتظم وعلى تقدير انتظامه لم يكن مقدمة لزومية والاتفاقية لا

دخل لها في القياس الاستثنائي فنقول الشارح ايضا نقول المراد ذكر ما لا انه عبر عنه
بالعبارة الكلية تمهيدا للجزئي وكانه قال لو كان الحاوي علة للمحوي كان حال المحوي
مع الحاوي الامكان لان المحوي معلول ح وحال المعلول مع العلة الامكان ح قوله
استثناء للتالي اي مستلزم للاستثناء ولما كان المقصود من ايراد التالي الكلي الجزئي
ذكر استثناء جزئيا الا انه مجمل تفصيله قوله فلا ح وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة
لان العلة الملازمة بين وجود المحوي وعدم الخلاء مشير الى انها فهناك الوجوب على
ان تفصيله مصحح به والحاصل ان الشيخ اورد التالي كليا وكنى به عن الجزئي ثم
استثنى التالي جزئيا مجملا ثم صرح بالتالي جزئيا اورد تفصيل استثنائه
الاقتصار على ما قرره لم يقرر الشيخ في اول الكلام الا ان حال المعلول على علته الامكان
وهذا القدر من غير اعتبار كون العلة الحاوي لا يفيد المعية بين المعلول وعدم الخلاء
فانه ما لم يكن سطحا حاويا لم يتعرض للخلاء ولا عدمه فلا يستلزم المعلول نفي الخلاء وبالعكس
وكيف ولو افاد امكان المعلول مع العلة مقارنة المعلول لعدم الخلاء لامتنع استناد
كل جسم الى علة لانه لما كان كل جسم معلول مع عدم الخلاء وحاله مع علته الامكان
فيلزم امكان الخلاء لان امكان احد المتلازمين يستلزم امكان الآخر فالواجب ان
يقيد العلة بكونه حاويا محل ذا المكان المعلول فان قلت اما ان يكون المراد بقوله
حال المعلول مع العلة الامكان ان حال المحوي مع الحاوي الامكان او يكون المراد
مطلق المعلول والعلة فان كان المراد المطلق لم يتحقق الملازمة والاتفاقية لا تفيد
في القياس الاستثنائي وان كان المراد الحاوي والمحوي فاعادة هذا الكلام يكون
تكرارا قطعا فنقول لا شك ان المقصد الاصلي هو المحوي والحاوي لكن لما عبر عنهما
بالعبارة الكلية وهي العلة والمعلول للغرض المذكور فربما اوهم ذلك ان مناط
المعية الملازمة هي وجود المحوي وعدم الخلاء هو مطلق العلية فصرح بتخصيص
العلة ههنا تنبيها على ان مناطها هو كون العلة الحاوي لا مطلق العلية والمعلولية
ثم كان سائلا يقول فعلى هذه الشرطية المعتبرة في القياس الاستثنائي هي المقيدة
للعلية بالحاوي لكنه قدم استثناء التالي عليها ففيه سوء ترتيب فاجاب
بانه اراد احد نظم الكلام فقدم هذه الشرطية على الاستثناء حتى كان الشيخ عبر

الشرطية مطلقة ثم اورد ما يتبع معينة ثم ذكر الاستثناء مجملا ثم مفصلا فانتظم الكلام
انتظاما حسنا وربما وقع ذلك التغيير من طغيان قلم الناسخ قوله واما اعترض
الفاضل الشارح قرر الامام الدليل بالطريقين المذكورين بان الحاوي لو كان علة
للمحوي لكان متقدما عليه والثاني بطلان وجود المحوي مع عدم الخلاء وعدم الخلاء
مع الحاوي لانه واجب لذاته لا يتأخر عن غيره وما مع المع مع فوجود المحوي مع
الحاوي فيستحيل ان يتأخر عنه وبان الحاوي لو تقدم مع المحوي الذي مع عدم الخلاء و
المتقدم على المع متقدم لكان متقدما على عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء ممكنا اعترض
على الطريق الثاني بما نقله الشارح وتوجيه اعتراضه عليه ظ واما الشارح فلم يوجه
الدليل الا بطريق المعية ولم يتعرض فيه للقضية القائلة بان ما مع المتاخر متاخر
ولا يحتاج فيه اليها اصلا فليت شعري كيف يورد الاعتراض على ما وجهه حتى يحمل
بجلده وان هذا الا غفلة عن توجيه الكلام او حرص على تخطئة الامام قوله
ولكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه يوهم لا شك ان قوله ولا يمكن
عطف على قوله غير مذهوب اليه يوهم فكان ان هذا معللا بالبين وجب ان يكون ذلك
لذلك قوله ولعلك تقول يجب ان علة الجسم الحاوي غير جسم تقريره انك
تجعل الحاوي وعلة المحوي مستندين الى علة فيكون الحاوي متقدما على المحوي لان
ما مع المتقدم متقدم وح يكون مع الحاوي امكان المحوي فيلزم امكان الخلاء كما لزم
على تقدير كون الحاوي علة اجاب بان الحاوي اذا كان علة للمحوي كان سابقا على المحوي
بحد وجوده السطح فيكون للمحوي معه امكان فلا يجب معه ما يملأه فيمكن الخلاء وهذه
على الطريقة التي اشرنا اليها فيما سلف مستغنية عن التعرض للمعية بين عدم الخلاء ووجود
المحوي للثبوت اما اذا لم يكن علة للمحوي وكان مع المحوي يلزم ان يتقدم على المحوي
لان تقدم علة المحوي ليس بزماني حتى يكون ما معه متقدما عليه بالذات والعلية
وما معها وهو الحاوي ليس بعلة فلا يلزم تقدمه عليه ونظر الامام في قوله واما التقدم
الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة لان التقدم الذاتي ينقسم الى التقدم بالطبع كتقدم
الواحد على الاثنين والى التقدم بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح
فحصر التقدم الذاتي في العلية ليس بجيد لم يكن ان يقال [illegible] ان ما مع العلة لا يجب

العلة لا يجب ان يكون متقدما بالطبع واذا كان الحاوي متقدما بالطبع على المحوي عاد الالزام
ورد الشارح بان المراد بالتقدم الذاتي هو التقدم بالعلية لا كون الحاوي متقدما
على المحوي بالطبع غير متصور وفيه نظر لان المحوي انما لا يستلزم الحاوي لو لم يكن محتاجا
اليه اما لو فرض انه متقدم عليه بالطبع كما اذا كان شرطا فالمحوي يكون محتاجا اليه
مستلزما له وح يعود السؤال وعندي ان نظر الامام ليس بوارد لانا نحقق كلام على سند
المنع فان جواب الشيخ ليس الا انا لا نم ان ما مع علة المحوي يجب ان يكون متقدما
وانما يلزم تقدمه لو كان لعدم العلة على المحوي بالزمان وليس كذلك بل بالذات
والتقدم الذاتي لعلة المحوي انما هو من جهة العلية فلا يلزم ان يكون ما بالنسبة لعلة
متقدما بالذات وان كان مع علة فالقول بانه لم لا يجوز ان يتقدم ما مع العلة
بالطبع قول خارج عن سنن التوجيه قطعا وهذا السؤال اورد في فصل آخر بعبارة
اخرى وهي ان يقال وجوب الحاوي مع علة وجوب المحوي وامكان المحوي
مع وجوب علة الحاوي فيكون امكان المحوي مع وجوب الحاوي ويلزم المحذور
المذكور والجواب ان امكان المحوي انما يكون مع وجوب علة للعلية واما وجوب
الحاوي فلما لم يكن علة يلزم ان يكون معه امكان المحوي وقوله وليس كل ما هو بعد مع
جواب سؤال لما قال المحوي وكان سائلا يقول وجود المحوي بعد علة وعلة مع وجود
الحاوي وما هو بعد مع فهو بعد فيكون وجود المحوي بعد وجود الحاوي فيلزم امكان
الخلاء وجوابه ظ قوله ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي تحريره ان الخلاء ليس ممتنع
الوجود فان المحوي والحاوي ممكنان فيكون كونهما في مكانيهما ممكنا فخلو مكانيهما غير
واجب وهو المط فيقال لا نم انه يلزم من امكان عدمهما امكان الخلاء فانهما اذا
عدما لم يكن خلاء ايضا لانه لا امكان هناك حتى يكون اعتباره خلاء وما في امكان الخلاء
غير لازم من امكان عدمهما بل انما يلزم من وجوب الحاوي وامكان المحوي معه سؤاله
جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي يكون مبدا الصورة او يكون هي كصورته
فانك قد سمعت للفلك ارادة جزئية والمريد للجزئيات لا بد ان يتصورها والمتصور
للجزئيات لا بد ان يكون قابلا للانقسام لان الجزئيات منقسمة فينقسم محلها فيكون جسمانيا
فوجب ان يكون للافلاك قوة جسمانية يحل فيها صورة الجزئيات وينزل منزلة

المخيل فينا الا ان الافلاك لما كانت متشابهة لا يبعد ان يكون الفلك كله قابلا للصور الجزئيات
فهذه القوة السارية في كل جسم الفلك وهي النفس المنطبعة اما الصورة النوعية او غير
صورة النوعية لان الدليل دل على ان للفلك صورة نوعية هي مبدا الآثار المختصة
ودل ايضا على ان له قوة ترتسم فيها صور الجزئيات ولم يدل دليل على تغايرهما
فيجوز ان تكون النفس المنطبعة غير الصورة النوعية بل كالصورة وان يكون عينها
واما النفس التي يكون مبدا الصورة فهي النفس المجردة واما صورة الحاوي فهي صورته
النوعية قوله كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه عاقلا للاشياء فيه نظر لان تغاير
الاعتبارات كفى في صحة كون الشيء فاعلا وقابلا فلم لا يكفي فيما نحن بصدده فان
من الجائز ان يكون المادة فاعلة باعتبار انها مصدر وقابلة باعتبار صحة مقارنتها
لشيء قوله وذلك لان الصور صنفان صور الاجسام صنفان صور حالة فيها
وصور غير حالة بل هي صور كمالية لها اما الصور المادية لها فلما كان قوامها بالمادة
كان فعلها بواسطة المادة بل بواسطة الجسم لان الكلام في الصور النوعية وهي تتقوم
بالجسم فيكون فعلها بمشاركة الوضع والوضع ههنا بمعنى المقولة اي توقف فعلها
في غيرها على ان يكون لجسمها وضع مخصوص بالنسبة الى الغير من مماسة او محاذاة
او مقابلة او غير ذلك ولما كانت هذه المقدمة بديهية نبه عليها باستقراء
الاجسام وتاثيراتها فان النار التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في المغرب
بل فيما يجاورها وكذا الشمس لا تضيء كل شيء بل مقابلها واما الصور الكمالية فلما لم
تحتج الى الجسم في وجودها فلو كانت غير محتاجة في فعلها ايضا كانت عقلا لا نفسا
فيكون فعلها ايضا بمشاركة الوضع واما المقدمة الثالثة فهي ان صورة لا تفعل
فيما لا وضع له بالقياس الى جسمها والا لم يكن فعلها بحسب الوضع ضرورة انه
اذا لم يكن لغيرها وضع بالقياس الى جسمها لم يكن لجسمها وضع بالقياس اليها وهذا معنى
قوله ولا توسط بين الشيء للجسم وبين ما ليس بجسم وهو ما لا وضع له واما الرابعة
فهي ان علة الجسم علة للجزئية لا يقال لا نم انه يكون علة للجزئية بل يجب ان يكون
علة للصورة فقط كما مر في الرابع لانا نقول ثبت في النمط الاول ان الصورة
علة للهيولى فيكون علة الصورة علة لهما جميعا على ان علية احدهما كافية في الاستدلال

وبعد تقرير المقدمات نقول الجسم لا يصدر عن الجسم والا لكان علة لجزئية الهيولى
والصورة لكن ليس لشيء منهما وضع لان الوضع هو هيئة للشيء بسبب نسبة بعض
اجزائه الى البعض وبسبب نسبة بعض اجزائه الى غيره ولا يمكن ان يثبت تلك
الهيئة لا يعرض لما ليس بجسم وشيء من الهيولى والصورة ليس بجسم وما لا وضع
له لا يصدر عن الجسم ولا يصدر عن الجسم شيء منهما فلا يصدر الجسم عن الجسم وهو المطلوب فان
قلت الجسم لم لا يجوز ان يعد مادة لقبول صورة بحسب وضع سابق فلم لا يجوز ان
يوجد منها صورة بحسب وضع السابق فنقول بين ان لا بد من الوضع حال الفعل
والوضع السابق لا يفيد واعلم ان هذا الدليل يدل على ان علة الجسم لا يجوز ان يكون
الهيولى ولا الصورة لان تأثير كل منهما لا يكون الا بواسطة الاخرى فيكون تأثير
كل منهما بواسطة الجسم فوجب ان يكون بمشاركة الوضع قطعا وحين ثبت علية
ليست الجسم ولا النفس ولا الواجب فتعين ان يكون علية العقل فاذن ثبت ان
كل جسم لا يكون علية الا العقل وهذا هو تمام الطريقة الرابعة في اثبات العقول
احكام ثلثة هذه الاحكام منظور فيها اما في الاول فلما قيل من ان المعلول
هو الروح الاعظم لا العقل واما في الثاني فلجواز حذف العقل الثاني من الاول
والثالث من الثاني وهكذا واما في الثالث فلجواز صدور السماويات عن
الواجب بتوسط الجواهر العقلية والجواب عن الاول ان الثابت بالدليل ان
المعلول الاول ليس عرضا ولا جسما ولا جسمانيا ولا نفسا واما تسميته فلا مشاحة
في التسمية وعن الآخرين لانا نسلم هذه الاحكام ليس على التعيين والجزم بل على
الاخلق والانسب والكل محتمل على ان كلام الشيخ لا ينفي الاحتمالين والسؤالان
لا يردان على كلام الشارح قوله ولكن يحصر معنى كلام الشيخ انه لا يجوز ان
يستمر سلسلة العقول ويبتدأ ابتداء انقطاعها السماويات حتى يحصل من العقل
الاخير فلك وهلم جرا الى آخر الافلاك لما تبين ان الفلك يمتنع ان يصدر عن الفلك
وان لا بد لكل فلك من مبدأ عقلي فالواجب اذن ان يبتدئ استمرار سلسلة العقول
مع ابتداء السماويات فيتنازل العقول مع نزول السماويات حتى يصدر
عن عقل فلك وعن عقل آخر فلك آخر الى آخر الافلاك وهذا الكلام لا يظهر الا بعد

ثبوت امرين ترتب العقول واستناد الافلاك اليها كل فلك عن عقل لكن يحتمل ان
يصدر عن المبدأ الاول سلسلة عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد او
ويصدر عن آحادها الافلاك او يصدر عن العقل الاخير بتوسط العقول المتقدمة
او بتعدد جهاته جميع الافلاك وعند قيام هذه الاحتمالات كيف حصل الجزم
باستمرار ترتب العقول مع صدور الافلاك عنها حتى لزم بالضرورة ان يكون
عن عقل عقل وفلك ولعل الشيخ لم يجزم بذلك وقول الشارح جزم بكونها
مستمرة مع الافلاك لم ينطبق على مقصده بل بني هذا الكلام ايضا على الانسب
بحسب الظن فانه لما ثبت ان لكل فلك له عقل متشبه به يكون المناسب صدور ذلك
الفلك عن ذلك العقل ولما كان الانسب ترتيب العقول فقد وجب استناد
الافلاك اليها فان الانسب ترتيبها مع تنازل الافلاك وان امكن صدورها من
الافلاك العقول على وجوه مختلفة فقوله فيجب ان يكون الاجرام السماوية لا يريد
به الوجوب في نفس الامر بل بحسب الظن وقال الامام معترضا لم لا يجوز ان يصدر
في اول الامر عقول ثم يكون عقل وفلك لم بعده عقول آخر كثيرة ثم عقل آخر و
فلك آخر وهكذا فلا يلزم ان يكون الافلاك مساوية للعقول وهذا اعتراض على
ما لم يزعم الشيخ اصلا بل ربما يصرح بخلاف ذلك واليه الاشارة بقوله ويظهر
من ذلك الفاضل الشارح الى قوله سخيف وكذلك حكمه بان الجوهر العقلي والجرم السماوي
اول كثرة وجب صدورها عن المبدأ الاول لان وجوب صدور السماويات
مع استمرار العقول وان اقتضى وجوب صدور تلك الكثرة لكن ليس بدال على انها اول
كثرة لجواز صدور عقول كثيرة اولا غير مرتبة على ما سيصرح به الشارح ثم ترتب
عقول ويصدر السماويات مع استمرارها فهو ايضا بناء على الانسب اذا ثبت هذا
فنقول لما كان المذهب المنسوب الى القوم ان المهية ليست مجعولة بل المجعول
الوجود فالوجود هو الصادر بالحقيقة واما المهية فتحققها في الخارج بواسطة الوجود
فهي معقولة بالعرض والمعقول الحقيقي هو الوجود فما صدر من المبدأ الشيء فذلك
الشيء له هوية ومهية لكن الصادر منه الوجود بناء على ان المهيات غير مجعولة
وهو مغاير للمهية واليه اشار بقوله ومفهوم كونه صادرا عن المبدأ الخ فالوجود

والوجود معقولان احدهما وهو الوجود بالذات والآخر بالعرض وهذا الكلام من
الشارح تصريح بان في الخارج امرين ماهية ووجود وقد صرح في النمط الرابع بخلافه
وقد حققنا قوله واما باعتبار تقدمها عليه بها في ثانية المراتب مع
الوجود واعتبار التقدم بحسب التحقق العقلي وقد تقدم ان الماهية في العقل
متقدم على الوجود فالماهية ح في اول المراتب والوجود في الثانية واما ان
الامكان والوجوب معه في الثانية فغير مستقيم لان الوجوب والامكان يتوقف
على الوجود الذي في المرتبة الثانية وما يتوقف على المرتبة الثانية فهو المرتبة الثالثة
وكذلك جعل التعقلين بهذا الاعتبار في ثالثة المراتب وبالاعتبار الاول
في ثانيتها لا توجيه له والانسب ان اعتبر الوجود الخارجي ان يجعل الوجود في الماهية
الاول والماهية في الثانية والامكان والتعقل للذات لانهما موقوفان على الوجود
والماهية في المرتبة الثالثة والوجوب والتعقل للغير لانهما يتوقفان على الوجود و
الماهية والامر الخارجي في المرتبة الرابعة او يجعلا ايضا في المرتبة الثالثة ولا يعتبر
الامر الخارجي وان اعتبر الوجود العقلي تعين الترتيب بين الوجود والماهية فقط
والواجب ان ينسب الكل الى المبداء الاول هذا لا بد له من دليل على ان الشارح
ساعده عليه ونقل اتفاق الكل على صدور الكل منه تع فان اراد صدور الكل بالذات
فلا دلالة عليه وان اراد به اعم سواء كان بالذات او بواسطة فهذا لا ينافي نسبة
المعلولات الاخيرة الى المتوسطة ونسبتها الى العالية فلم يحصل الخلاص من تشنيع
ابي البركات ولعل هناك سر الم يريد والتصريح به قوله من الواجب علة
ان يعقل اي قد تبين ان مصدر المعلولين هو الامكان والوجوب او تعقل نفسه
او تعقل غيره وقوله فضلا وشرفا متعلق بقوله كفى للشيخ ثم ذكر ان الامكان
والوجوب والوجود وغيرها من التعقلين لا يصلح للعلية اما اولا فلان الامكان و
الوجوب عدميان والمعدوم يستحيل ان يكون علة للموجود واما ثانيا فلان
معنى واحدا مشتركا بين الامكانات كما ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات
فلو كان الامكان علة لشيء لكان كل امكان يصلح ان يكون علة فاذا كان امكان
العقل الاول علة لفلك فيمكن امكان ذلك الفلك علة لنفسه فيكون ذلك الفلك

موجودا لذاته فلا يكون ممكنا وكذلك في الوجود والوجوب واما ثالثا فلان العلم عندهم صورة
مساوية للمعلوم فيكون علم العقل بنفسه وعلم معلوله به متساويين فاستحال ان يكون
علم العقل علة للفلك وعلم معلوله علة للعقل لاستحالة اختلاف امور متساوية
في اللوازم واليه اشار بقوله وما يجري مجراه واما رابعا فلان علم الشيء بنفسه وبغيره
زائد على ذاته فعلية ان كان هو المبداء الاول فقد صدر عنه شيئان وان كان هو العقل
الاول كان فاعلا قابلا وان كان غيره فهو معلوله فاجاب الشارح عن الاول بانا لم
نقل الامكان والوجوب علتان بل من شرائط العلة والعدم صالح لذلك وعن
الثاني بان اشتراك امكان الوجود ووجوب الوجود ليس على التساوي بل على التشكيك
كما في الوجود والجواب الاول ايضا وارد هنا فان تساوي الآثار انما يلزم لو كان
العلة هو الامكان وليس كذلك بل المبداء العقل بشرطه والجواب عن الاخير
ان علم الشيء بنفسه ليس بزائد كما مر وعلمه بغيره من المبداء الاول بواسطته
ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقدما على اعتراض على قول الشيخ
ولانه معلول فلا مانع من ان يكون متقوما من مختلفات وتقريره ان المعلول الاول
لو كان متقوما من مختلفات فاما ان يكون المبداء الاول علة لجميع اجزائه فقد صدر
عنه اكثر من الواحد او يكون علة لبعض اجزائه فعلة الجزء الاخر ان كانت هي الجزء
الاول فالصادر عن المبداء الاول لا يكون الا بسيطا وقد فرضناه مركبا هف
وان كان خارجا فهو من المعلولات المعلول الاول فيستحيل ان يكون علة لبعض
اجزائه والجواب ظ ولو صحا قبل هذه الكثرة توجيهه ان الكثرة التي اثبتوها في العقل
ان كانت موجودة في الخارج فقد صدر عن المبداء الاول اكثر من الواحد وان كانت
اعتبارية فقبل هذه الكثرة حاصلة للمبداء الاول لكثرة ما له من السلوب والاضافات
فليكتف في صدور الكثرة عنه اجاب بان السلوب والاضافة لا يعقل الا بعد ثبوت
الغير ضرورة استدعاء السلب مسلوبا والاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت
الغير على السلب والاضافة يلزم الدور وهذا كلام كما ترى من نفسه لانها تعقل السلب
والاضافة يتعقل على تعقل الغير لا ثبوته في الخارج وثبوت الغير في الخارج يتوقف
على نفس السلب والاضافة فمن اين يلزم الدور وربما توجه الجواب بان بعد

السلوب والاضافات والاعتبارات اما في الخارج فهو ممنوع لعدمها في الخارج واما في
العلم فاما ان يتعدد في علم الله تع او في علم الغير لكن تعدد السلوب والاضافات
في علم الله تع يقتضي تكثرا في ذاته وهو ممتنع على قاعدة القوم فيكون تعدد الاعتبارات
بالقياس الى ذات الله تع موقوفا على ثبوت الغير فلو توقف ذلك الغير على الاعتبار
الذي لا يتحقق الا فيه يلزم الدور وهذا انما يتم لو توقف صدور الاشياء من الله تع
على وجود السلوب والاضافات وليس كذلك بل على انفسها كما يتوقف وجود
الاثر على عدم المانع تنبيه على انه منقوض بالاعتبارات التي في العقل واعلم ان
غرضهم ليس ان تكثر الموجودات لم يحصل الا من هذه الجهة اذ لا برهان دال على
ذلك بل المراد ان هذا الوجه يمكن ان يتصور منه الكثرة وربما كانت الكثرة من جهة
اخرى لا نعلمها الا ان هذا الوجه لو تحقق في الواقع لاستلزم الكثرة وهذه الملازمة
لا يتوقف تحققها على وجود الملزوم كان المبدع بالحقيقة ذلك العقل فقط
لان الابداع هو الايجاد بلا توسط شي وسائر العقول موجدة بتوسط عقل لكن فسر
الابداع في النمط الخامس بايجاد شي غير مسبوق بالعدم فلعل له معنيين اخص
وهو الابداع الحقيقي واعم وهو المذكور في النمط الخامس [illegible] انه لم يدعوا
بينه هذا الكلام الشارح بعد نقل الشيخ ان المؤثر في العقل الثاني هو العقل الاول
كما توهم ابو البركات من كلامهم من استناد المراتب الاخيرة الى المتوسطة و
استنادها الى العالية وليس كذلك فان الشيخ خص العقل الاول بالابداع الحقيقي
ولو كان كل عقل صادرا عما فوقه بلا واسطة كان مبدعا ايضا بالحقيقة فظهر ان المبدع
ليس الا صدور الكل من الله تع الاول بلا توسط والثاني بتوسط وفيه نظر لانا لا نسلم
ان كل عقل لو صدر عما فوقه كان مبدعا بالحقيقة بل بتوسط المبدا الاول فانه لما كان
وجوده موقوفا عليه كان ايجاده ايضا موقوفا عليه بالضرورة [illegible] اشياء
لما فرغ من بيان ترتيب عالم الافلاك شرع في ترتيب موجودات عالم الكون والفساد
فالاجسام الموجودة في هذا العالم لما كانت متغيرة يتبدل الصور عليها واستحال
ان يكون الثابت وهو العقل علة تامة للمتغير لامتناع التخلف فلا بد ان يكون
في علتها التامة نوع تغير واذ لم يمكن هناك شي يشتمل على التغير والحركة الا الاجسام

السماوية

السماوية فقد علم ان لها دخلا في ايجادها لكن لا يجوز عللا موجبة لها فان الجسم لا يوجد جسما
فتعين ان يكون عللا معدة بمعنى انها تحرك كما تحدث في هيولى عالم الكون والفساد
استعدادات مختلفة هي شرائط فيضان الصور عليها عن العقول فانها قابلة لجميع التغيرات بل
بوارد جميع انواع الصور وليس المراد بوارد الاعراض فان الكلام في تغير وجود ذواتها
اذ تلك الاجسام تكون وتفسد بخلاف الافلاك فانها لا تكون وتفسد واما الاعراض
فكما يتوارد على الاجسام الكائنة تتوارد ايضا على الافلاك كالحركات والاوضاع
وغيرها ولهذا قال وكل واحد منها قابل للتغير والحركة في حده اي حقيقته فان الهيولى
اذا كانت متصورة بصورة كان لها حقيقة ثم اذا زالت تلك الصورة وحصلت صورة
اخرى كان لها حقيقة اخرى واما الصورة فتغيرها هو زوال صورة وحدوث اخرى
ولما كان للافلاك احوال مختلفة واحوال مشتركة من حيث اشتراكها في الطبيعة
الخامسة تحصل الهيولى من العقل الفعال ومن حيث اختلافها في الاحوال تحصل صور
العناصر اقول لا دخل للاجرام السماوية في هيولى عالم الكون والفساد لانها ثابتة
بكم [illegible] الى مجرد العقل لانا نقول قد تبين ان وجود الهيولى موقوف على الصورة
ولما كان للاجرام السماوية دخل في احداث الصورة كان لها دخل في الهيولى
لا على سبيل ايجادها بل في اعدادها للصورة حتى يدوم وحتى ان ذلك ليس ببديهي
عند التفتيش فيه نظر لجواز ان يكون لذلك الجسم صورة اخرى نوعية ثم يتبدل تلك
الصورة بواسطة اعداد الحركات السماوية ويحصل هذه الصور الاربع لكنهم ذهبوا
الى قدم الاجسام العنصرية بنوعها وتلك الاحتمال مبطل قوله قال خال
التخلخل فان التخلخل وهو ازدياد البعد والمقدار انما يكون بعد الحرارة والحرارة
بعد الصورة النوعية فهي سابقة على التخلخل والابعاد واما الامور المنبعثة
من السماويات لما كانت الطبائع والصور والنفوس فصدر عنها افعالها في بعض
دون بعض فعلتها لا يكون الا بحسب اعداد من الفلكيات فيفيض عليها استعدادا
يصدر عنها بحسب الافعال والتحريكات وهي المراد من الامور المنبعثة السماويات
ويحصل تحسنها من الاجسام ممازجات كما ان القوى الغاذية تحصل جوهر الغذاء
وتحركه وتنوره في حلل الاعضاء فيصير جزءا منها بدلا لما يتحلل منها ان الا

المذكورة اى الاستعدادات اما ان تكون موجودة فى الخارج او معدومة وفيه والقسمان
باطلان فالقول بالاستعداد باطل اما اذا كانت معدومة فلان المادة حينئذ حالها
فى الخارج مع الاستعداد كحالها لا معه فلا يكون لها رجحان واولوية بالنسبة
الى بعض الصور دون بعض واما اذا كانت موجودة فصدورها عن السماويات
تقتضى القول بان السماويات يصح لان تكون عللا للحوادث فيجاز صدور الصور
عنها ولم يحتج اسنادها الى العقل وان امتنع ذلك لما تقدم من امتناع كون القوى
الجسمانية عللا لصور الاجسام فلا اقل من امكان استناد جميع الكيفيات
والاعراض لها لكن القوم ينكرون ذلك ويستندونها الى الصور النوعية
للاجسام والجواب ان القوى الفلكية جسمانية لا يؤثر الا بوضع مخصوص والكل
اثر لها يناسبها فان الشمس مثلا لا يؤثر الا فيما يحاذيها ولا يحصل منها الا الضوء
بواسطة سخونة فلا يلزم امكان صدور جميع الاعراض عن السماويات
بل انما يجوزونه فى النفوس فقط هذا ح فان العقول لا يتوقف
جميع افعالها على المادة بخلاف النفوس فان من الجائز توقف بعض افعال
العقول على المادة واستعدادها وذلك المبدء الاول فلا وسط بينه وبين اول
معلولاته والا لم يمكن اجل … صدور الافعال التى لا يحصر عن فاعل واحد
انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه ان اراد صدور الافعال عن فاعل واحد
بالذات فالفاعل بحسب اختلاف القوابل ليس فاعلا بالذات وان اراد صدورها
عن فاعل واحد مطلقا فوجب اشتمالها على حيثيات غير منحصرة فيه ح قد سبق
ان واجب الوجود مبدء الكل وهو متعال عن الحيثيات وان سلمنا ذلك فلا نم
انه يلزم ان يكون فاعل الصور جوهرا من العقليات متأخر الوجود وعندهم
ان كل عقل مستجمع لكمالات غير متناهية فى ان يحصل من العقل الاول الاشياء
على صور علمية غير متناهية اللهم الا ان يقولوا العقل الاول لا صورة علمية وانما
الصور العلمية فى العقل والله اعلم بحلية الحال … فالصور المعدنية اول
مراتب العود الاجسام البسيطة الفلكية والعنصرية لانها مركبة من الصورة و
الهيولى فهما متقدمان عليهما ثم مرتبة المركبات ثم ان العناصر اذا تركبت

يحصل لها مزاج فاول لها المعدن ذو صورة تحفظ مزاجه ثم مركب آخر ذو مزاج
وصورة تحفظ المزاج ويحرك فى جميع الجهات الى النمو وهو النبات ثم مركب
آخر له مزاج وصورة وتحرك فى الجهات وبالارادة واحساس وهو الحيوان
ثم مركب آخر يحصل له مع جميع ذلك ادراك الكليات وهو الانسان وله مراتب
الى العقل المستفاد فالنفس الانسانية فى آخر المراتب يصير عقلا لكن لا فعالا للكائنات
بل عقلا منفعلا بحسب قبول الكمالات من العقل الفعال ولهذا سمى عقلا مستفادا
فظهر ان الشرف مرتب فى مراتب البدو منتهيا الى الهيولى كما ان الخسة فى مراتب
العود منتهيا الى العقل المستفاد وعلم من هذا الكلام ان هذه المراتب انما هى
بحسب الشرف والكمال لا بحسب الوجود فلا يظن ان المعدن اقدم وجودا من الانسان
بل انما تقدم فى مراتب العود لانه اقل شرفا منه … ولما كانت النفس الناطقة
يريد ان يستدل على بقاء النفس بعد الموت وتقريره انه قد ثبت ان النفس
الناطقة التى هى محل الصور العقلية غير حالة فى الجسم فلا تعلق لها بالبدن لذاتها
وجوهرها بل تعلقها به ليكون آلة لها فى اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن بعد
فسادها لا حاجة للنفس اليه فى الوجود مع ان العلة المؤثرة فى وجود النفس باقية
فيجب بقاؤها بعد فساد البدن وفيه نظر لان الجوهر العقلى الموجد للنفس ان كان
علة تامة لها لزم قدمها بقدمه وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن
فى زمان يكون تعلقها شرطا لبقائها فاذا انتفى انعدمت والحاصل ان البدن
ما كانت موجودا وكذا النفس ما كانت موجودة ثم وجد البدن والنفس ثم انعدم
البدن فلا يخلو اما ان يكون للبدن دخل فى وجود النفس اولا فان لم يكن له دخل
فى بقائها اذا انعدمت انعدمت واعلم ان ما ذكرنا فى تقرير الاستدلال بينها
هو ما ذكره الامام وزاد الشارح فى الاستدلال هو تجرد النفس عن المادة فى كمالاتها
الذاتية اى الكمالات العارضة لذاتها كالصور المعقولة وذلك مع كونه غير
منطبق على المتن مستدرك فى الاستدلال فان المطلوب الابقاء بعد الموت و
تجردها فى ذاتها كاف فى ذلك وكذلك اشار بقوله التى هى موضوع للصور
المعقولة الى كمالاتها الذاتية الباقية معها فان الحكم المذكور ليس الا عدم انطباع

في الجسم فذكر ذلك الوصف ليس الا ايماء الى سبب هذا الحكم وكذا قوله على وجه لا يلزم
احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة الى الجسم فاذن عدم الاحتياج في الكمالات
اليه غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم ومنوط [illegible] ليس بمناقض لاستناد
حفظ المزاج ذكر في النمط الثالث ان النفس حافظة للمزاج والمزاج كيفية
متشابهة في الجسم فحفظه للمزاج انما يتم بسبب الجسم فيكون الجسم ايضا حافظا و
لكن بالعرض وايضا فساد المزاج انما يعرض من جهة اختلال حال الجسم واستقامة
حال الجسم حفظ للمزاج وهذا هو الذي ذكره الشارح قوله تبصر الغفير
جعل الاعمى بصيرا كما ان التنبيه جعل النائم يقظانا وانما عبر عن هذا الفصل بالتبصر
اشارة الى ان البحث المورد فيه اوضح من الابحاث في التنبيهات فان ما
نسب الغافل عنه الى العمى يكون اوضح لا محالة مما نسب الغافل عنه الى النوم وانما
كان البحث اوضح من البحث التنبيهي لانه بيان حال ذاته وهو بيان حال غيره ولا شبهة
في ان حال ذاته اقرب واوضح بالنسبة اليه من حال غيره. قال الامام لما بين بقاء النفس
بعد الموت شرع في بيان تعقلها المعقولات بعد. لان القابل للصور المعقولة هو جوهر
النفس والفاعل لها هو الجواهر العقلية وهما موجودان بعد فساد البدن ومتى كان
القابل والفاعل موجودين كما كانا من غير تغير اصلا وجب حصول الاثر فوجب
بقاء تلك العاقلية بعد الموت لكن هنا سؤال وهو ان يقال هب ان القابل هو
النفس والفاعل هو العقل لكن لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس بالبدن شرطا لتعقل
تلك الصور عن العقل فلدفع هذا السؤال ذكر الشيخ ادلة على ان النفس في تعقلها
غير محتاجة الى الشيء من الآلات البدنية وقال الشارح قد سلف في الفصل
المتقدم ان النفس باقية بعد خراب البدن فالآن كرر ذلك وارد عليه ان
كمالاتها الذاتية باقية ايضا فان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لا يضر في بقائها ولا في بقاء كمالاتها الذاتية اما الاول فلما
علمتها وجوب بقاء المعلول ببقاء العلة واما الثاني فلوجود الفاعل والقابل
فكأن سائلا يقول هب ان الفاعل والقابل موجودان لكن لم لا يجوز ان يكون
الآلات المفقودة آلات لها وح يلزم من فقد الآلات انعدام الكمالات

اجاب

اجاب بانها ليست آلات لها بل لغيرها كما علمت في النمط الثالث انها تعقل
تعقل هذا انتهى ثم زاد في الايضاح بانها اربع حجج واقول بيانه عدم تغير
فقدان الالات على استفادة ملكة الاتصال بالعقل الفعال يدل على ان المط
ليس الا بقاء التعقلات ببقاء القابل والفاعل فان بقاء النفس ليس منوطا بملكة
الاتصال وانما المنوط به بقاء التعقلات فالفصل الاول في بقاء النفس والثاني في
ليس الا في بقاء عاقليتها كما ذكره الامام واما خلط الشارح في كل من الفصلين احدهما
بالآخر فغير صواب وفائدة هذا الاستشهاد وجوده انما عليه اما بحسب التمرن
او بحسب التجربة او بحسب القوة اما التمرن فكما اذا احس لشيء مرات كثيرة حصل
للحس بهيئاتها [illegible] ذلك الجزئي ومعاينته سريعا واما التجربة فكما اذا
كان لشيء واحد جزئيات متعددة وحصلت للحس تلك الجزئيات شعور و
تكرار احساس فكل جزئي منها عرض احساس عليه كان اجود احساسا به واما بحسب القوة
فظاهر لان القوة كلما تكون اقوى يكون فعلها اجود فزاد الشيخ بالكلال ههنا لا الاختلال
في قوة التعقل عند اختلال البدن لا الاختلال في الهيئات التعقلية التمرنية والتجربية
وان لم تخل في سن الانحطاط والاستشهاد بقوى الحس والحركة يدل على ذلك
بان قوة الحاسة تحط في سن الانحطاط حيث لا يكون احد بصيرا او سميعا ولا
اختلاف للهيئات الحسية بالتمرن والتجربة فمعنى الكلام ان تعقل النفس لو كان بالآلة
لضعف النفس على التعقل عند ضعف الآلة كما يضعف قوة الاحساس في سن
الانحطاط حيث يضعف سمعه وبصره لضعف البنية وليس المراد ان تعقلها لو كان
بالآلة لم تبق تجاربها وتمرنها فان الاحساس بالآلة والتجارب والتمرنات الحسية
باقية استدل بقي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان الانسان في آخر سن
الشيخوخة قد يصير خرفا وينتقص عقله فقد اختل قوة التعقل لاختلال الآلة فيكون
التعقل بالآلة والجواب انا قلنا لو كان التعقل بالآلة لاختل باختلال الآلة واستثناء
نقيض التالي وهو ينتج لنقيض المقدم واستثنيتم عين التالي وهو لا ينتج اصلا
ثم ان الانسان في آخر العمر ربما يمنع عن تعقله اشتغاله بتدبير البدن واستغراقه
فيه وذلك لا يدل على ان لا تعقل له في نفسه اما اذا وجد له تعقل مع كلال في الآلة دل على

ذلك ان يعقلانی نفسه واعلم ان الوهم لاشك انه معارضة في الدليل المذكور وعلل
الشيخ وتقريرها بان تعقل النفس لو كان بالدلالة لاختل قوة التعقل بالاختلال
في البدن لكن قوة التعقل تختل في آخر العمر فيكون التعقل بالآلة ويتوجه ان يجاب
بان استثناء عين التالي لا ينتج لكن قوله وليس الامكان يعرض لها مع كلال الآلة
كلال يجب ان لا يكون لفعل منشاء بل على ان يترتب الوهم ان ينال العرض لقوة
التعقل اختلال مع اختلال الآلة وجب ان يكون التعقل بالآلة لكن الملزوم حق
كما في آخر سن الانحطاط فاللازم مثله ويتوجه عليه حله المذكور من جهة منع الملازمة
بناء على ان الاختلال فعل في صورة لا يدل على ان لا فعل له في نفسه وتقرير كلام
الشيخ ههنا ان يقال حاصل كلامكم ان التعقل ليس بالآلة لانه لا يختل باختلال الآلة
فنحن نعارضه ونقول التعقل بالآلة لانه يختل باختلال الآلة ومن البين انه لا يمكن
جوابها بعدم انتاج استثناء عين التالي فهو شرح لا يطابق المتن [illegible] قال
ان جعل الشارح اعتراضه انا لا نسلم انه لو كان تعقل النفس بالآلة لزم من كلال الآلة
كلال في التعقل وانما يلزم ان لو لم يكن ما هو المعتبر في كمال التعقل من الاعتدال باقيا
الى سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون المعتبر في بقاء النفس حدا معينا
من اعتدال الآلة وذلك الحد يكون باقيا في سن الانحطاط والنقص انما يرد على الزائد
على ذلك القدر ثم اذا وقع الاختلال في ذلك القدر في آخر سن الانحطاط اختل التعقل
وهذا كالقوة الحيوانية اعني قوة الحس والحركة في الاعضاء فانها باقية من اول العمر
الى آخره والمعتبر في بقائها من حدود الاعتدال باق والزيادة والنقص انما يرد على
الزائد ولو ورد النقص على ذلك الحد المعين لا تبقى القوة الحيوانية فان قيل بقاء الحد
المعين من الاعتدال لا يوجب الا بقاء القوة العقلية على حالها لكنا نرى انها
يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة قلنا حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن
فان حال القوة وان ثبتت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة فلهذا
صارت في هذه الحالة اكمل والى هذا السؤال والجواب اشار الشارح بقوله ثم حل الآلة
في الكهولة الخ ومحصل هذا الاعتراض نقضان تفصيلي واجمالي فهو منع الملازمة و
اما الاجمالي فهو ان يقال القوة الحيوانية بدنية فلو لزم من كون القوة العقلية بدنية

اختلالها

اختلالها باختلال البدن لزم ايضا من اختلال البدن اختلال القوة الحيوانية وليس كذلك
لبقائها الى آخر العمر وتقرير جواب الشارح موقوف على مقدمة وهي انك قد عرفت
ان كمال النوع ما يحصل له بالفعل ثم لا يخلو اما ان يتم ذلك النوع الا به او لا يكون كذلك
والاول هو كمال الاول كالقوى وما يترتب من الكمالات على الكمال الاول هي
الكمال الثانية اذا تقرر هذا فنقول القوة الحيوانية يطلق تارة على الكمال الاول وهو
القوة التي بها يستعد الاعضاء للحس والحركة وتارة على الكمال الثاني اي استعداد الحس و
الحركة وحركة النبض والنفس الى غير ذلك مما يستند الى القوة الحيوانية والصحة اعني
اعتدال المزاج لما عرض بحيث بطل في افراطه وتفريطه مزاج البدن يمكن ان يكون
على حدود ذلك الاعتدال وبواسطة ذلك يزيد الاعتدال وينقص اي يكون على حد
اقرب الى الاعتدال الحقيقي من غيره او ابعد ولا شك ان الكمالات الثانية يزداد
وينقص بحسب اشتداد الاعتدال ونقصه بخلاف الكمال الاول فانه ثابت لا يتغير
فلا جرم يكون شرطه من حدود الاعتدال ثابتا فان تغير الشرط يوجب تغير المشروط
فلا يعتبر فيه الا الحد الواحد من الصحة الذي لا يقبل الزيادة والنقصان واما الكمالات
الثانية فلما كانت تختلف بالزيادة والنقصان فشرطها لا يمكن ان يكون حدا
واحدا من الاعتدال والا لما اختلفت بالزيادة والنقصان بل يكون شرطها
الصحة القابلة للزيادة والنقصان فالقوة الحيوانية التي نقض بها ان كان المراد
بها المعنى الاول فليس النقض واردا لان الكلام في الكمالات الثانية وان كان
المراد المعنى الثاني فلا ورود ايضا لان الكمالات الثانية تختلف باختلال احوال
الآلات كما ان الآلات الحواس اذا كانت في الصحة كان ادراكها كما ينبغي وان كانت
في النقصان كان ادراكاتها كذلك هذا هو الجواب عن النقض الاجمالي واما عن التفصيلي
فاشار اليه بقوله وظاهر انها لو كانت مقتضية اي التعقلات كمالات ثانية وقد بين
ان الكمالات الثانية البدنية تختلف فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية تختلف
باختلاف البدن فلو كانت التعقلات بالآلة البدنية فكلما كانت الآلة اعدل
واصح كانت التعقلات اكثر واتم ويتناقص بحسب تناقص الاعتدال وليس
كذلك ولما كان هذا الجواب مبنيا على مقدمة مذكورة في جواب النقض الاجمالي

فلما اخره منه والا لكان الترتيب يقتضي تقديمه واما سوال زيادة التعقل في
زمان الكهولة فظاهر الورود لانه مما اعتبر في التعقل حد واحد لا يتغير فوجب ان لا يتغير
التعقل الى الزيادة كما وجب ان لا يتغير الى النقصان واما حمله على اجتماع العلوم
فغير واقع لان الكلام في زيادة قوة التعقل لا في زيادة تنمية الثمرة كما مر هذا غاية
توجيه الكلام ههنا وفيه نظر اما اولا فلان قوله والاولى ان لا يحمل الزيادة والنقصان
ليس بشيء لان القوة الحيوانية عرض قائم بالروح الحيواني دائم في التحلل والتزايد
فيكون القوة الحيوانية كذلك بالضرورة واما ثانيا فلان النقض باق لان غاية ما في
جوابا ان الكلام في الكمالات الثانية لا في الكمالات الاولى اي مبادي الكمالات
الثانية وهذا لا يدفع النقض فان للامام ان يقول ما ذكرتم في الكمال الاول قائم في الكمال
الثاني فانه لما جاز ان يكون المعتبر في الكمال الاول حدا واحدا فلم لا يجوز هذا الاعتبار
في الكمال الثاني قوله [illegible] لا على ما يستعمل في الخطابة لما كان الاقناعي قد يطلق
على الخطابة ذكر ان المراد من كون هذه الحجة اقناعية ليس ذلك لان الخطابة لا تستعمل
في الحكمة بل المراد منه حجة مركبة من مقدمات لا تحكم بها الا المرشد الذي
يلاحظ تصوراتها بعين التحقيق والانصاف واما المجادل فربما يمكنه المنع وحجة الاقناع
في هذا الاصطلاح لا يتركب الا من اليقينيات وتقدر اليقين قوله
واما القياس فلان تلك الافاعيل اعلم ان المراد بالفعل في هذه الفصول ليس
التاثير بل هو اعم منه فكانه هو معناه اللغوي فانه قد اطلق الفعل على الادراك
وهو انفعال لا فعل وتقرير الكلام ههنا ان افعال القوى البدنية لا تخرج عن انفعال
اما القوى المدركة فلان فعلها الاحساس وهو التاثر من المحسوسات واما
القوى المحركة فلان تحريكها للغير لا يتم الا بتحرك الاعضاء والتحريك انفعال والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل فهو بين واما قوله والفعل وان كان مقتضى الطبيعة
فهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال كيف يكون الانفعال ههنا عن قاهر يقهر المنفعل
والانفعال انما هو من القوى والقوة الحالة في الجسم لا تكون قاهرة له ضرورة ان
الحال في الشيء لا ينافيه اجاب بان تلك الافاعيل وان كانت مقتضى القوى
لكنها ليست بمقتضى طبايع العناصر التي يلتئم منها الموضوعات كالعين والانف

والاذن

والاذن والجلد فان العناصر مقهورة على الاجتماع فيكون منافية لاجتماعها ولما كانت
اجتماعها آلة وجود القوة التي هي موقوفة على الاجتماع فضلا عن فعلها لانها
فيكون بين القوى وطبايع العناصر تنازع دائما فيكون موجبا للوهن في الموضوعات
والقوى ايضا وللضعف العارض للقوى لا يدرك الرائحة الضعيفة بعد ادراك
رائحة القوية والصوت الضعيف بعد سماع الرعد والنور الضعيف بعد النظر
في قرص الشمس كان يظل بالضعف والوهن واعلم ان المدعى التي قصد اثباتها
هي ان تعقل النفس ليس بالة واللازم من هذه الحجة ليس الا ان النفس ليست قوة
بدنية ومن البين ان لا يلزم منه ان تعقلها ليس بالة فهو المط غير لازم
[illegible] هذه حجة ثالثة حاصلها ان القوة العاقلة تدرك نفسها وادراكها
والتها وكل قوة لا تدرك الا بالالة لا تدرك نفسها ولا ادراكها والتها لامتناع
ان يتوسط الالة بين الشيء ونفسه وبين الشيء وادراكه وبينه وبين الته ينتج ان
القوة العاقلة ليست قوة لا تدرك الا بالالة ويمكن ان يوجه بقياس استثنائي
فيقال لو كانت القوة العاقلة لا تدرك الا بالالة لما عقلت نفسها ولا ادراكها
ولا التها لكنها تعقل نفسها وادراكها وجميع ما يظن انه التها كالقلب والدماغ
قال الامام ههنا مطلوبان احدهما ان القوة العاقلة غير جسمانية والآخر ان تعقلها
ليس يتوقف على تعلقها بالجسم والحجة المذكورة لا تفيد شيئا منهما اما الاول فلان من
الجائز ان يكون القوة العاقلة عرضا حالا في البدن ويكون متعلقا بنفسه وسائر
المعلومات ونعني بهذا التعلق النسبة التي صح باعتبارها الشعور والادراك
فلا يجب ان يكون القوة العاقلة التي تعقل نفسها والتها بلا توسط الالة غير جسمانية
واما الثاني فلانها وان سلمنا ان القوة العاقلة مجردة لم لا يجوز ان يكون شرط
امكان اتصافها بالعلوم والتعقلات تعلقها بالبدن وما ذكرتموه لا يبطله اقول
فيه بحث اما ان الاول فليس بشيء ههنا فان الكلام في تجرد النفس سبق في النمط
الثالث واما الثاني فالحجة ظاهرة الدلالة عليها والشارح اعرض عن السؤال الثاني
واجاب عن الاول بان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لكان تعقلها بواسطة
الجسم دائما ضرورة ان وجودها لما توقف على الجسم كان تعقلها ايضا موقوفا عليه

وقد ثبت ان تبطلها بلا واسطة آلة ... وهذه الحجة رابعة قدم الشارح لبيانها
اربع مقدمات وذكر في المقدمة الرابعة اربعة اقسام لا حاجة في تلك الحجة الا
الى قسم واحد منها وهو ان تعدد اشخاص النوع بحسب تعدد المواد فباقي الاقسام
مستدرك واما قوله وما يجري مجراها في العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان
يتمايز مع انها متحدة بالنوع الا انها كسبت من البدن عوارض مادية تمايزت النفوس بها
بعد المفارقة فلعل الدليل على وجوب تعدد المواد وهو انه يجب شيء يقبل تأثير الفاعل
قائم ههنا فيقبل الآثار ههنا فانه باق والباقي لا يحتاج الى تأثير متجدد وفيه نظر لان
مطلق التأثير لا يحتاج الى تأثير متجدد وهو الذي يحتاج الى القابل لا التأثير على الابتداء
فالصواب ان يقال المراد المادة الجسمية وما يجري مجراها المجردات لاشخاص العلوم
حررت الحجة بان القوة العقلية لو كانت حالة في جسم لكانت اما دائمة التعقل له
او دائمة اللا تعقل له والتالي بقسميه باطل اما بطلان التالي فلان الانسان يعقل اعضاءه في وقت
دون وقت واما بيان الملازمة الشرطية فلانها على ذلك التقدير لو عقلت في بعض
الاوقات كان تعقلها لذلك الجسم لحصول صورة وتلك الصورة تكون في ذلك الجسم
لان ادراك تلك القوة بواسطة ذلك الجسم فيكون آلة الادراك والادراك بالآلة لحصول
الصورة في الآلة فيلزم اجتماع المثلين احدهما ذلك الجسم والآخر صورته المعقولة وهو ممتنع
لاستحالة تعدد اشخاص النوعية من غير تعدد المواد وهذا القدر كاف في الاستدلال
لان الاقسام لما انحصرت في الثلثة على تقدير كون قوة العقلية جسمانية اما ان يكون
ذلك الجسم معقولا لها دائما او معقولا في وقت دون وقت وبطل القسم الثالث كان
احد القسمين لازما لا محالة وح يكون قول الشيخ فاذن هذه الصورة التي بها يصير قوة
المتعقلة لآلتها الى قوله لا يحتمل التعقل اصلا مستدركا لا دخل له في الاستدلال لكن توجيه
كلام الشيخ ليس ما ذكره بل ان يقال لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم كانت دائمة
التعقل او دائمة اللا تعقل له لان القوة العقلية انما تعقل ذلك الجسم بحصول صورة لها
فاما ان يكون تلك الصورة هي عين الصورة المستمرة الحاصلة لها او صورة
اخرى متجددة لا سبيل الى الثاني والا لزم اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقلها بحصول
صورة ذلك الجسم المستمرة لها وح ان وجب تعقلها يكون دائمة التعقل والا كانت دائمة

اللا تعقل لاستحالة تجدد صورة اخرى هذا هو المنطبق على متن الكتاب ولا يتدارك
فيه اصلا وليس المراد بصورة الجسم الآلية المتمثلة عند التعقل فقدم في النمط الثالث
الا ادراك هو ان يكون حقيقة الشيء متمثلة عند المدرك وتلك الحقيقة هي نفس المدرك ان كان المدرك
ذات المدرك او مثالها ان كان خارجا عن ذات المدرك تلك الحقيقة المتمثلة هي صورة
من المدرك فليس الكلام الا ان تعقل القوة العاقلة للجسم اما بحسب حقيقته المستمرة الحصول لها
او بحسب صورة اخرى تحصلها والثاني يستلزم حصول مثلين في شيء واحد لها وهو مم
تنع فتعين حصول ذلك الجسم لها فان كان تعقلها كانت دائمة التعقل والا كانت
لا دائمة التعقل قوله فيكون قد حصل في مادة واحدة صورة بعينها باعتبارين اعنيهما
صورتان في مادة واحدة شك فان المتعقل ههنا اما الجسم او صورته او المادة فان كان
المتعقل الجسم لم يلزم ان يكون صورتان في مادة واحدة بل اللازم حلول الصورة
التعقلية من الجسم في الجسم وان كان المتعقل الصورة الجسمية فلم يلزم ان يكون ما
يحصل لها من صورة المتعقل في مادة موجودة في مادة ولا قوله فهو غير الصورة التي
لم تزل لها في مادة لمادية بالعدد وان كان المتعقل المادة فلا يلزم الا حلول صورة
المادة في المادة ولا يلزم حصول صورتين في مادة ويمكن ان يجاب عنه بان المتعقل
ههنا الجسم والمراد من اجتماع صورتين في مادة واحدة حصول صورتين اعني الصورة
العقلية والصورة المتحققة للجسم في مادة واحدة وهو محال لانه لا بد في تعدد الاشخاص
من تعدد المواد ولكن في العبارة تسامح ما وفيه نظر لان للجسم الخارجي كما اشتمل على
المادة كذلك الصورة العقلية مشتملة على المادة فيكون تعدد التشخص بحسب تعدد المادة
ولو حملنا المتعقل على الصورة الجسمية حتى يكون المتعقل من مادة والصورة التي
هي الجسمية لانها مأخوذة من المادة وصورة المادة اندفع النظر ولزم حصول
صورتين في مادة واحدة لكن لا يتبين لزوم احد الامرين اما دوام تعقل الجسم الذي هو محل
القوة العاقلة ودوام لا تعقله اللهم الا بعبارة اخرى لا بما قال اللازم من هذه الحجة
ليس الا ان القوة العاقلة غير جسمانية والمط ان تعقلها ليس بالآلة وهو غير لازم لانه
نقول الحجة مطردة فيه لان النفس لو لم تعقل الا بالآلة كانت اما دائمة التعقل لها
او لا الحجة ... اعاد الاعتراض لتقريره انا لا نسلم ان القوة الجسمانية لو تعقلت

الجسم يلزم اجتماع صورتين متماثلتين وانه محال لو كانت الصورة العقلية مساوية في تمام
الماهية للامر الخارجي وليس كذلك فان الصورة العقلية عرض قائم بالنفس والامر
الخارجي جوهر قائم بذاته ومن انحاء المساواة بين العرض والجوهر في تمام الماهية انتهى
كلامه واما على الثانية فما يتبين وتحرير جواب الشارح ان ماهية الشيء هو
صورة العقلية المجردة عن اللواحق الخارجية فالصورة العقلية مجردة والخارجية
مقارنة فقوله المعقول من السماء ليس بسماء ولها ان اراد به الافتراق بينهما
بالتجرد والمقارنة فهو كذلك الا انه لا ينفي تماثلهما وان اراد به عدم اشتراكهما في تمام
السماء وهي حقيقة السماء بهاتين وليس كذلك لان المعقول من السماء لو لم يكن نفس السماء
لم يكن المعقول السماء بل غيره والحاق السواد والبياض بها غير صحيح فانهما نوعان
متضادان يجب ضد [illegible] والسماء المعقولة والمحسوسة فردان من نوع
ولا شك ان المناسبة بينهما اتم واقوى واما قوله على ان السماء المعقولة فهو جواب
يمكن ان يورد ويقال الصورة المعقولة من السماء لو كانت ماهية السماء لكان
العرض ماهية الجوهر وانه محال فاجاب بان المعقول من السماء له اعتباران احدهما انه
قائم لذاته بالنفس والآخر انه صورة مطابقة للسماء فبالاعتبار الاول عرض وبالاعتبار
الثاني ماهية السماء والحق في الجواب ان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود الخارجي
وان الجوهر كما تقرر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وكذلك العرض ما لو وجد في
الخارج كان في موضوع فصورة السماء وان كانت قائمة بالنفس الا انها بحيث لو
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا لا عرضا وهذا اوضح التوهم بان
صور الجواهر جواهر [illegible] وههنا قوله لا يلزم من كون العاقلة آلة اي ان سلمنا
انه يلزم من تعقل القوة الجسمانية محلها اجتماع المثلين ولكن لا نسلم ان اجتماع المثلين
محال وانما يكون محالا لو لم يكن احدهما ممتازا عن الآخر وليس كذلك فان احدهما حال
في القوة العاقلة والآخر محل لها اجاب الشارح اولا بما قرره وهو ان الصورة
لا بد ان يكون حالة في محل القوة العاقلة لان محلها آلة لادراكها وثانيا بان
الصورة لو كانت حالة في العاقلة فان لم يكن حالة في محلها لم يكن العاقلة فاعلة
بمشاركة المحل وكل قوة جسمانية فاعلة بمشاركة المحل فالعاقلة لا يكون جسمانية

وان

وان حلت في محلها اجتمع المثلان من غير فرق وهذا الجواب بالحقيقة تفصيل لما مر
من نفي الفرق بين الصورتين اي لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا
ولقائل ان يقول هذا الفرض ممتنع لان الصورة لو كانت حالة في القوة وفي محلها
يلزم ان يكون الشيء الواحد حالا في محلين مختلفين وانه محال ويمكن ان يجاب بان
المراد بالحلول الاقتران فاذا كانت الصورة العقلية مقارنة لاحد المتقارنين اعني القوة
العاقلة ومحلها كانت مقارنة لمحلها ومقارن الآخر فيكون مقارنة لهما
لكن ههنا شيء آخر وهو ان الصورة الاخرى ليست حالة في محل القوة العاقلة
بل هي محلها على ما ذكره الامام وتقرير جواب الشارح ان هذا النوع من الحلول
اقتران ما فيكون الصورة الاخرى لما كانت مقارنة لمحل القوة العاقلة كانت
مقارنة للقوة العاقلة كما ان الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة ولمحلها
فلا فرق وايضا اذا كانت الصورة العقلية مقارنة للقوة العاقلة وهي
مقارنة لمحل صورة اخرى ومقارن المقارن مقارن فتجتمع الصورتان في محل
واحد وانه محال وهذا الكلام يصلح ان يكون جوابا لسؤال الامام بان يقال لو كانت
الصورة العقلية حالة في القوة العقلية وهي في محلها والحال في الحال حال في المحل
لزم اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وانه محال ونحن نقول لما كان الصورة
الاخرى محل القوة العاقلة لم يلزم ههنا الا اجتماع متماثلين وهو حلول الصورة المعقولة
من الجسم في الجسم لا في حلولهما في مادة والحق ان هذا الادراك من قبيل الامتياز بينهما
من حيث الماهية ولا بحسب لوازمها ضرورة ان الاتحاد في الملزوم ملزوم
للاتحاد في اللازم ولا بحسب العوارض فان كل عارض يعرض لاحدهما يكون
للآخر اليه كنسبته اليه واذ لا تمايز بينهما فلا اثنينية فنقول نسبة العارض الى
المحل مقارنة الحال الى المحل ونسبته الى الصورة العقلية مقارنة احد الحالين في
محل الآخر فظهر التمايز والنفس مدركة للنصف الاول وابطل ههنا سؤالا آخر
اذ لو وجب العلم بصفات النفس ما دامت حاصلة لزم من العلم بالشيء العلم
بالعلم به لان العلم بالشيء صفة حاصلة للنفس والتقدير ان صفات النفس
معلومة لها ما دامت حاصلة لها ثم ان العلم بالعلم صفة حاصلة للنفس فهو

معلومة ايضا ولم حـ بـ احتى يلزم من العلم بشيء حصول علوم غير متناهية وايضا
والجواب ان العلم بالعالم ليس امرا زائدا عليه فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وذلك
لانه لو كان امرا زائدا لكان مساويا له فيلزم اجتماع مثلين في محل واحد وهو محال ولو حججه
ان العلم بالشيء صورة العقلية فلو كان العلم بها يجب حصول صورة اخرى لها والصورة
العقلية مساوية للمعلوم في الحقيقة فيلزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس و
بهذا البيان تبين ان العلم بالنفس او بغيرها مما لا يباينها ليس امرا زائدا عليهما فلا
يلزم من العلم بها العلم بها فضلا عن علوم غير متناهية لا يقال مرتب انه لا يلزم
من العلم بالضرورة انه ربما علمنا شيا وغفلنا عن العلم به لانا نقول الذهول عن التصديق
بالعلم لا عن تصوره ولا كلام فيه الثاني ان كثيرا من لوازم النفس لا يدوم علمنا بالقدرة
والسخاوة والشجاعة الى غير ذلك من صفات النفس ..... هذا ابتداء
احتجاج على بقاء النفس اقول بعد الفراغ عن بيان بقاء النفس بعد الموت البدني
وبقاء تعقلها لمعقولاتها عاد الى بيان المطلب الاول بحجة اخرى وليس هذا ابتداء
الاحتجاج عليه كما صرح به الامام ولهذا سمي الفصل بالتكملة ..... فاذن بيان
مختلفين بمنشان الاول ان قوة الفساد مغايرة للبقاء بالفعل لانها لو كان
عين البقاء بالفعل لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك الثاني ان
قوة الفساد وفعلية البقاء امرين مختلفين اي موضوع الفساد غير موضوع البقاء
حتى لا يمكن عروضهما لشيء واحد ولم يذكر علته دليلا وربما يستدل عليه بان محل
قوة الفساد وموضوعه موصوف بالفساد ولا شيء من محل البقاء بالفعل بموضوعه
موصوف بالفساد لان الثاني لو قبل الفساد والقابل يجتمع مع المقبول لزم اجتماع
الثاني مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف
بالفساد يبقى مع الفساد فلا يكون الباقي موصوفا بالفساد فلا يثبت له قوة
الفساد وفيه نظر لانا لا نم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمع معه فان معنى قبول
الشيء العدم والفساد ليس ان ذلك الشيء يتحقق ويحل فيه الفساد بل معناه انه
ينعدم في الخارج واذا حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي كان العدم
الخارجي قائما به في العقل واما في الخارج فليس هناك شيء وقبول وعدم

فالنفس

فالنفس ان كان اصلا لا يخلو اما ان يكون النفس بسيطا غير حال فلا يمكن قبوله الفساد
لاستدعائه قبول الفساد والتركيب لا يمكن ان يكون حالا او مركبا لا سبيل الى الاول لما ثبت
ان التعقل لم ينطبع في شيء لا فيما ثبت بالدليل السابق انها ليست قوة حالة
في جسم وهذا الى الثاني لم انها لا يكون حالة في شيء اصلا لا يجوز ان يكون حالا في
مادتها لانا نقول قيام النفس بالذات من الغير وبالبيانات لا يمكن بسببه ولو كان
مركبا فاما ان يكون من بسائط كلها غير حالة او يكون شيء منها حالا كالصورة و
الاخر محلا كالهيولى واياما كان يوجد بسيط غير حال والبسيط الغير الحال ليس
بقابل للانقسام فلا يكون النفس قابلة للفساد والاعتراض انا لا نم انه اذا وجد
بسيط غير حال يلزم ان لا يكون النفس قابلة للفساد وانما يكون كذلك لو كان البسيط
الغير الحال هو النفس وليس كذلك بل المفروض انه جزء النفس وغاية ما في الباب
ان جزء النفس لا يقبل الفساد ولا يلزم منه ان لا يقبل النفس الفساد لجواز انعدام
الجزء الاخر لانا نقول نحن نقول بالابتداء النفس لا بد ان يكون بسيطا غير حال
لانه لو كان اما حالا او مركبا وهما باطلان اما الاول فظ واما الثاني فلانه يلزم وجود
بسيط غير حال من اجزائه فيكون قائما بذاته مجردا غير جسم ولا جسماني عاقلا لذاته
ولغيره متعلقا بالبدن فهو النفس وقد كان جزء النفس هف لانا نقول لا نم انه
يلزم من كونه بسيطا غير حال ان يكون قائما بذاته لم لا يجوز ان يكون الهيولى
لا تقوم الا بما يحل فيه وح لا يلزم ان لا يكون نفسا واما سوال الاعتراض فهو
نقض على الدليل وتقريره ان كثيرا من الاعراض والصور بسائط وقابلة للفساد
واقتضى قبول الفساد والتركيب لامتنع فسادها اجاب بالفرق بان محل قوة
فسادها هو موضوعاتها وموادها وذلك لا ينافي بساطتها في نفسها بخلاف
النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز ان يكون خارجا لان الخارج اما مباين اولا
والاول باطل ولا يلائي لها اذ لا محل للنفس فلا بد ان يكون محل قوة الفساد داخلا في
النفس فيلزم التركيب بالضرورة فان قلت لو كانت الهيولى محل قوة الفساد
كانت موصوفة بالفساد فيلزم فسادها فنقول ليس المراد بالفساد فسادها نفسها
بل ان يفسد فيها شيء فان الهيولى من شانها ان يفسد فيها الصورة كما ان من شانها

ان يحدث فيها الصلاحية ... الى اذ ثبت ان النفس لها اصل امر ذات
اصل لم يكن مما يقبل الفساد و عدم قبول النفس الفساد على تقدير انها اصل
واما انها على تقدير انها ذات اصل اى مركبة من بسائط لا يكون كلها حالا فى
محل فهو بسيط غير حال غير طال اللازم ح عدم قبول جزء النفس للفساد وهو ما ادعاه
الامام على هذا الاحتمال اعنى ان يكون النفس مركبة واحتمال تركيبها من حال و محل
فانها على تقدير تركيبها من جواهر غير حالة يكون كل منها قائما بذاته عاقلا لذاته
فيكون كل منها نفسا فيلزم ان يكون النفس الواحدة نفوسا متعددة و انما صح ههنا
فرض الامام تركيبها من حال و محل وانهما جزءان لان لهيولى الجسم وصورته لانهما جزء
النفس مجرد ان الباقى المحل لا الحال فح لا يلزم من بقاء المحل بقاء النفس كما لا يلزم
من بقاء الهيولى بقاء الجسم واما قوله فح يجوز ان لا يكون كمالاتها الا انية باقية
فتتمة للاعتراض و لا دخل له فى الاعتراض الا انه زيادة زادها لتاكيد بطلان
الكلام القوم فى هذا الباب فانهم لما اثبتوا بقاء النفس قالوا انها تبقى بعد موت
البدن عاقلة للمعقولات لانها موصوفة بالاخلاق التى اكتسبتها حال تعلقها بالبدن
ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع لشىء من هذه لجواز ان يكون اتصاف النفس بهذه
الكمالات مشروطا بوجود الجزء الحال فاذا انتفى انتفت ثم ان الشارح زاعما
ههنا طريقة البحث وهى انه اذ لم يقع هذه ذكر لمنعها سند الا لمنعت اليه ويستدل
على المقدمة الممنوعة وهى ههنا ان النفس لو كانت مركبة لم تقبل الفساد وكانه قال
لم كانت النفس مركبة فاما من بسائط غير حالة وهو مح لما ذكرنا او من حال و محل فالجزء
الذى هو المحل اما ان يكون ذا وضع وهو الجسم او غير ذى وضع فاما ان يكون
قائما على انفرادها فيكون نفسا او لا يكون قائما على انفرادها فاما ان يكون قائما بالبدن
فلا يكون ذات فعلها بنفسها ضرورة انه اذا توقف قيامها على البدن توقف
فعلها عليه بطريق الاولى فلا يكون فاعلة بذاتها واما ان لا يكون قائما بالبدن
بل بالجزء الاخر الحال وهو لا يجوز لان يلزم الدور فيكون النفس ما قبلها لجزئية جميعا
ثم انه بين ذلك بقوله لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك وتقريره
ان التغير هو زوال صفة و حدوث اخرى وقد مر ان الحدوث او العدم الطارى

يحتاج الى مادة والمادة لا بد لها من الصورة فلا بد من التغير من جسم واما انه متحرك فلكونها
فى الكيف لانه كان متكيفا بكيفية ثم باخرى هذا ما سمعته ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يقوم قوة فساد الصورة المتقيمة لمحلها ولا نم احتياج قوة الفساد الى مادة
جسمية بل هو اول السلسلة وايضا الحركة غير لازم فان حدوث صورة وزوال
اخرى كون وفساد لا حركة فى الكيف ويمكن ان يقال المراد من الحركة مطلق التغير
كما اشرنا اليه فى موضوع العلم الطبيعى الا ان الهيولى الاولى باق لا يقال للمفارق
يمتنع ان يقارن المفارق لانا نقول المفارق اذا طال ان يحدث فى المفارق
فلم لا يجوز ان يتقدم عنه ثم قال الفساد والحدوث سيان كما ان احتياج امكان
الفساد الى محل احتياج امكان الحدوث الى محل لكن امكان حدوث النفس البدن
فلم لا يجوز ان يكون محل امكان فسادها البدن وتوجيهه انا لا نم ان النفس لو قبلت
الفساد كانت مركبة من محل امكان الفساد و محل وجود الثبات وانما يلزم التركيب
لو كان محل امكان الفساد داخلا فى النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس بل
هو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجاب بان امكان
حدوث النفس او فساده لا يكون يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له
من الح ان يكون مباين الشىء مستعد الحصول مباين له او فساده عنه والعلم به
ضرورى ولو جاز ذلك لجاز ان يكون امكان وجود او عدمه قائما بالحجر او غير
ذلك وجاز ان يكون امكان وجود من هو فى المشرق قائما بمادة فى المغرب و
الكل محال الا ان المركبات لما ازدادت استعداداتها وتصاعدت الى مرتبة تامة
بصورة نوعية انسانية فاستعداد المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون
بحسب حالة وهيئة مخصوصة يحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة
المخصوصة اذا استعدت لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس
لان النفس من مبادى تلك الصورة النوعية والشىء اذا كان مستعدا لحصول الشىء
كان مستعدا لحصول جميع عللها بالضرورة فيستعد البدن مع تلك الهيئة المخصوصة
لحدوث النفس لا من حيث انه موجود مجرد بل من حيث انه علة لتلك الصورة
النوعية ومرتبطة بالبدن ارتباط تدبير لها وههنا من جهة مقارنة البدن للنفس و

ليس معنى مقارنة النفس الا اضافتها الى البدن بالصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك
الصورة فامكان حدوث النفس قائم بالبدن لا من جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن
ثم اذا احدث النفس وحصل الصورة النوعية زال تلك البنية المخصوصة وزال
امكان حدوث النفس ويمكن تلك الصورة النوعية يمكن فسادها لان قوة فسادها
قائمة بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها يمتنع ان يتقوم
بالبدن لانه مباين والا لما كان امكان حدوث النفس قائما به لاستغنائه فلا يمكن
فساد النفس فان قيل اذا جاز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا
لاستعداده لحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام الصورة
النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس فاجاب بان استعداد البدن لوجود
الصورة النوعية موجب لاستعداد حصول جميع صورها عليها لان الشيء لا يحصل الا لما
عليه بخلاف عدم الصورة فانه لا يستدعي انعدام النفس لجواز ان يكون لانتفاء شرطها
فان قلت ثبت ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام النفس الا انه يجوز ان يعدم النفس
بحسب عدم الصورة في زمان يكون البدن مع تلك المهية المخصوصة المستدعية
لانتفاء الصورة محلا لامكان فساد النفس فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء
الصورة ليس جهة مقارنة النفس للبدن بل جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون
البدن من جهة الهيئة موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانها
جهة مقارنة النفس من حيث الارتباط والتدبير في زمانها دون ذلك هذا غاية
توجيه الكلام ههنا واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس لاجل
انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء المادة وعلموا ان
النفس غير مادية فظنوا انها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها مادة فكما
حدوثها كما لم يمكن عدمها كذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها لا يجوز ان
يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة فلا تعقل ذاتها
واذا لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون وجود فسادها في مادة
والا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات العدمية فان قلت لو كانت
النفس قديمة ففي قبل حدوث البدن ان كانت متعلقة ببدن آخر لزم التناسخ

وان لم تكن متعلقة ببدن وهي مستعدة للادراكات والافعال كانت معطلة
فنقول لا نسلم انا لا نحتاج عن اثبات التناسخ على ان من الجائز ان يكون النفس قديمة
ثم اما المعقول الان ادراكها وتصرفها يتوقف على حدوث الالات وامتناع
التعطيل مع وجود المانع عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان
العدم بان ما وعن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء فالنفس
في الحدوث محتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعلقها في زمان البقاء الى البدن
ومثل ذلك البناء الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاء الطائر على الشبكة
فلنذكر الجوهر العقلي الجوهر العاقل بعد الاتحاد والمعقول اما ان يكون
هو الذي كان قبل الاتحاد او لم يكن هو الذي كان فان كان هو الذي كان قبله
فلا فرق بين تعقله ولا تعقله وان لم يكن هو الذي كان بل زال شيء فاز ابل اما
ذات الجوهر العاقل او حال له فان كان ذات العاقل فهذا انعدام له لا اتحاد
وان كان حالا من احواله فهو استحالة لا اتحاد ومع ذلك فلا بد ان يكون هناك
هيولى مشتركة بين الاتحاد وعدمه لان النفس اذا بطلت او تغيرت يحتاج الى
مادة واما قول الشارح واحتجاجهم على ذلك هو ما قدره في كتابه فهو نفي لما ذكره
الامام ان الشيخ اختار في كتاب المبدأ والمعاد ان النفس اذا عقلت شيئا
اتحدت بالمعقول فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم لا لبيان اختاره
وقالوا ايضا انها بالعقل الفعال هو ان يصير النفس العقل الفعال
بان النفس الناطقة اذا عقلت شيئا يصير العقل المستفاد والعقل الفعال يتصل
بالنفس فيصير ايضا العقل المستفاد فالنفس يتحد بالعقل المستفاد والعقل الفعال
يتحد بالعقل المستفاد فيكون النفس متعلق بالعقل الفعال وهو ظاهر ومم لا حد
المحالين لان اتحاد النفس اما بجزء من العقل الفعال او به من حيث هو والاول
يستلزم تجزية العقل الفعال والثاني علم النفس بجميع المعلومات على ان هذا
المذكور في اتحاد النفس بالمعقول قائم في اتحاد النفس بالعقل الهيولى المستفاد
لانه هو اتحاد النفس بالمعقول ثم ههنا يلزم محال آخر وهو اتحاد الذوات العاقلة
لاتحاد كل منها بالعقل الفعال كما لزم ثمة اتحاد المعقولات المختلفة قال الا

واما الحكاية التي ذكرها فالمقصود منها ان القائل بهذا هو فرفوريوس وله كتاب
في تقرير المذهب ولا شك ان الكتاب المشتمل على تقرير هذا المذهب
لا يكون الا فاسدا [illegible] ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي اعلم
ان صيرورة الشيء شيئا آخر يطلق على ثلثة معان انتقال الشيء من صفة الى
صفة كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض وانتقال الشيء الى ما تركب
منه ومن غيره كما يقال صار الخشب سريرا وهذان معنيان معقولان وكون
الشيء غير شيء آخر وهو غير معقول هذا محصل كلامه لكن في عبارته خطا فاحش
وهو انه قد اخترع لصار اسم مفعول وهو المصير ونصب اياه والفعل الناقص
ليس بمتعد ولا واقع على شيء وجوه ليس مفعول بل انما نصب بدلالة على الجهة فهنا ولو
فرض صح ان له مفعولا فليس المصير اسم مفعول بل هو مصدر يقال صرت الى فلان
مصيرا قال الله تعالى والى الله المصير ولو فرضنا انه اسم مفعول فكيف له مفعول فانا
زيد ضارب عمرا وعمرو مضروب زيد بل مضروب زيد ومضروب لزيد و
بهذا كا ري خطا في خطا في خطا وكانه انما وقع منه لما وجده في المتن ان كان
المعدوم ثانيا ومصيرا اياه وظن ان الشيخ قال وصار اياه لان الكلام في
صيرورة الاول ثانيا فهو صاير اياه فخطى فيه قلم الناسخ [illegible] تقريره
هنا ان لابد لفهم هذا الكلام ان تعرض المصير اسم مفعول ماضيا فنقول
على هذا الغرض اذا اتحد شيئان فصارا شيئا واحدا فهما امران ما قبل الاتحاد
وهو شيئان وما بعده وهو شيء واحد فالامران كانا موجودين ومعدومين قبل
الاتحاد وقطعا وان احدهما موجود والآخر معدوم فان كان المعدوم الاول
امتنع ان يكون ثانيا لانه موجود من الممتنع ان تصور المعدوم عين الموجود وهذا
معنى قوله فقد بطل كون الاول بالغرض ثانيا ومصيرا اياه فكيف يبطل كونه مصيرا اياه
الكنه ان يقول للاصادة هذا ذاك فقد صار ذاك هذا فكل منهما صاير ومصير ومن
ثمه قال معنى الاتحاد وهو كون الصاير بعينه مصيرا اياه ويرد على هذا التوجيه ما مر
من قوله سواء حدث بعد عدمه شيء آخر اولم يحدث حشو في الكلام لا طائل تحته
فليس مع هذا الاحتمال كما ذكره الامام الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان

بسيطة والعلم اما ان يكون مستفادا من الامر الخارجي وهو الانفعالي او الامر الذي [illegible]
مستفاد منه وهو العقلي او لا هذا ولا ذاك كالعلم بالممتنعات قوله وجب ان
يكون بالتعقل واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني منظور فيه لان انتفاء
الوجه الاول لا يدل على تحقق الثاني والجواب ان المراد علم الله تعالى بالموجودات
الخارجية ولما استحال كونه على الوجه الاول وجب ان يكون على الوجه الثاني
وحاصلا من ذاته لا من غيره لما مر من امتناع احتياجه الى الغير في الصفات
الحقيقية اشار الى احاطته لجميع الموجودات بالمط ان الله تعالى عالم بجميع الموجودات
وذلك لانه عالم بذاته وذاته علة لجميع الموجودات والعلم بالعلة يقتضي العلم
بالمعلول لان العلم التام بالعلة هو العلم بها من جميع الوجوه ومن تلك الوجوه كونها
مستلزمة للوازم وذلك يتضمن للعلم باللوازم فيكون الله تعالى عالما بجميع الاشياء
لانها معلولة لازمة له اما طولا كالمعلولات المترتبة المنتهية اليه واما عرضا
كسلسلة الحوادث فانها لا ينتهي اليه في الطول اذ قبل كل حادث حادث
لا الى اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لامكانه مستند اليه بالوسائط
واعلم ان استدلال القوم على هذا المط هو ان الله تعالى عالم بذاته وذاته علة لجميع
الاشياء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تع عالما بجميع الاشياء
فورد عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول يوجب
العلم به فهو بط لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول فامتنع
ان يكون موجبا له وعلة وفسر الشارح العلم بالعلم التام وغير عبارة
الايجاب الى الاقتضاء تفاديا من ورود الاشكال لكن لو لم يمنع كون الله تع
عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ايراد المنع في غيره مع ان تلك القاعدة
مستعملة عند القوم في ساير الموارد فلا يتم كلامهم فيها اصلا والصواب ان
كلامهم هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول لا ان العلم التام بالعلة
يوجب والعلم بهذه المقدمة ضروري لا يشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود
شيء علم وجوده ومن علم عدم شيء علم عدمه ولما كان ذاته تع علة تامة للمعلول
لزم من العلم بها العلم به ثم انه او مع الله تع علة تامة لغيره فيلزم علمه به ايضا

وبهذا لما كان المبدع عالما بالعلل التي يتعلق بها جميع الممكنات كان عالما بها قطعا وحتى
لهذا زيادة تقرير وتوضيح [illegible] اما اختلاف بالتباين الى المدرك اذا كان
المدرك مادياً توقف العلم به على الاحساس وانتزاع صورته فيكون التجرد عن
المادة اتم في المدركية [illegible] معلقات ما دون الاول من الاول تعقلا دون
تعقل الاول اياها اذ لا فلان تعقلها من الاول انفعالي وعلم الاول فعلي واما ثانيا
فلان الاول لما كان منقطع العلائق عن المادة لا يشوبه شائبة ولا يحجبه عن عدم
حاجب كان ادراكه اتم اذ قوة الادراك وضعفه بحسب التجرد عن المادة وعدمه
فما كان اقوى تجردا كان اقوى ادراكا واما العقول فلما كان وجوداتها متميزة
بالمهيات والمهية كالمادة ففيها شائبة من ظلمة لا جرم يكون ادراكها دون ما هو
من ادراك الاول واعلم ان كلام الشارح ان ادراك المعلول الاول باشراف الاول
انه معقول لذاته والعقول عاقلة لذاتها فهي تعقله باشراف الاول واما ادراك
ما دون الاول فمن الاول ايضا لكنه دون ادراك الاول اياه وبهذا يوهم ان الضمير
في قوله وما بعده منه من ذاته يعود الى الاول حتى يكون معنى الكلام ان ادراك
العقول لما بعد الاول من الاول من ذاته فقوله من ذاته بدل من قوله منه والفهم
السليم يقتضي انها راجعة الى العقل اي ادراك العقل لما بعد العقل وهو معلولاته
من ذاته بخلاف ادراكه للاول فانه ليس من ذاته بل باشراق الاول وهو علته
قال الامام في شرح هذا الفصل مراتب العلوم ثابتة اولها علم الاول فان علمه
بذاته وتميزه من ذاته لما مر من ان علمه بذاته علة لعلمه بغيره ثم علم العقول
بعللها ومعلولاتها لكن علمها بعللها ليس لها من ذواتها بل من قبل عللها وعلمها
بمعلولاتها من ذواتها لانهم زعموا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم
بالمعلول لا يوجب العلم بالعلة والعرف ان العلة لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول
فمتى علمت العلة بذاتها المخصوصة علم ذلك المعلول واما المعلول فاحتياجه الى العلة
ليس لذاته المخصوصة بل لامكانه والامكان لا يحوج الى علة مخصوصة بل الى علة ما و
الا افتقر كل معلول الى تلك العلة فلما لم يكن تعين العلة من لوازم ذاته لم يلزم من العلم
به العلم بعلته المعينة فالعقول عالمة بذواتها من ذواتها لانها مجردة ولما

ولم يوجب العلم بالمعلول العلم بالعلة فهي لا يعلم عللها من جهة ذواتها بخلاف
معلولاتها لان العلم بذواتها موجب للعلم بها ثم النفوس فانه حادث يحصل من
فيض العقول بحسب استعدادات مختلفة هذا كلام الامام وهو مصرح بما ذكرناه و
ليت شعري اذا قيد العلم بالتام كيف يفرق بين القضيتين فان العلم بالمعلول
من جميع الوجوه يقتضي العلم بالعلة كما ان العلم بالعلة من جميع الوجوه يقتضي العلم
بالمعلول وقوله يكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية
وقد اجمع الحكماء على امتناع اتصافه بصفات غير اضافية ولا سلبية وهذا الالزام
ان يكون فاعلا وقابلا وقول بان المعلول الاول غير مباين لذاته لان علم المبدع
لما كان هو حصول الصور فيه والعلم متقدم على الايجاد فيعلم العقل اولا ثم يوجده
فيكون صورة العقل الاول ثابتة اولا فيه ثم العقل الاول فالمعلول الاول
لا يكون معلولا اولا وهو مقارن لا مباين له اقول العاقل يزعم الشارح
ان علوم المبدع غير معلولاته ولما كان المطلب دقيقا ينبغي لطالب التحصيل
في وادي النظر وكان طريق التعليم ان تقدم قياس الشعري ثم الخطابية ثم الجدل ثم
البرهان لم يكد ينتظم قياس الشعر هناك لبعد المقام عن التخيل وكان قدم الخطابة ما
يمكن ان يجادل به ثم شرع في اثبات مطلبه بتقديم مقدمات خطابية يحصل الظن
ثم يدرج الى البرهان حتى يحصل اليقين واما الدليل الجدلي فان يقال بناء على الدليل السابق
علم المبدع بغيره يجب ان يكون نفس غيره لان علم المبدع اما ان يكون ذاته او لا يكون
والثاني في مذهب القدماء والاول اما ان يكون نفس المبدع او غير معلوله ولا هذا
ولا ذاك وجهه ان يكون نفس المبدع لتعدد العلوم بتعدد المعلومات فان العلم
بزيد مغاير للعلم بعمرو بالضرورة فلو كان علم المبدع عين ذاته لزم تعدد ذاته
واتحاد امور مختلفة والثالث ايضا باطل لانه اما ان يكون قائما بالمبدع فيلزم
الكثرة في ذاته ولزم قابل وفاعل او قائما بغيره فيلزم المثل الافلاطونية او قائما بمعلولاته
فيلزم ان يكون علم المبدع متأخرا عن معلولاته وانه قبيح واما الطريق الخطابي فهو ان
ادراك الذات ليس بحصول صورته وجب ان يكون بين الذات والصورة تباين
لكن لا امتياز بالمهية لاتحادهما فيها ولا بالعوارض لان الصورة لا تختص بالذات

بجميع عوارضها وعوارضها واذا لم يحتج العاقل في ادراكه ذاته الى صورة لم يحتج في ادراك
ما يصدر من ذاته الى صورة فاعتبر من نفسك فانك اذا تعقلت شيئا حصل لك المعقول
بمشاركة من المعقول ولا تحتاج في ادراك تلك الصورة الصادرة منك بالمشاركة
الى حصول صورة اخرى عندك بل تلك الصورة كافية في تعقلها فبالاولى ان ما صدر
من العاقل بالذات لا يحتاج في تعقله الى صورة ثم اورد عليه سؤالين ربما يختلج
المتعلم بهما احدهما ان الصورة العقلية انما يكفي في تعقلها لكونها حالة في النفس
وامتناع حصول صورة اخرى مساوية لها وهذا بخلاف ما يصدر عن الفاعل
فانه ليس بحال فيه الثاني ان الصورة العقلية ليست حاصلة في النفس بل النفس
قابلة لها وانما حصلت الصورة عن العقل الفعال واجاب عن الاول بان كون
الصورة حالة في النفس ليس شرطا للتعقل والا لم يكن نفس ذاتها في تعقل ذاتها
بل حلول الصورة في النفس شرط لحصول الصورة لها الذي هو تعقلها حتى ان حصلت
الصورة لها بوجه آخر غير الحلول حصل التعقل وعن الثاني بان حصول الشيء عن الفاعل
حصول للفاعل فيكون حصولا لغيره وذلك الشيء هو التعقل اذ لا معنى للتعقل الا حصول
الشيء المجرد وحصول الشيء للفاعل لا اضعف في كونه حصولا لغيره من حصول الشيء للقابل
واذا كان الثاني كافيا في التعقل كفى الاول بطريق الاولى والى هذا السؤال والجواب
اشار بقوله ومعلوم ان حصول الشيء الخ ثم لما استحصل ظن المتعلم بمطلوبه بهذه
المقدمات الخطابية برهن على المط بانه قد ثبت ان المبدأ الاول عالم بذاته
وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم
من حصول هذه المقدمات ان حصول المعلول نفس تعقله فانه لما كان العلتان
متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدين لا محالة فكما ان تغاير العلتين ليس الا بالاعتبار
كذلك تغاير المعلولين فجميع الكليات والجزئيات حيث صدرت من الله
الصمد وعين التعقل يلزم ان يكون الله عالما بها من غير تكثر في ذاته واما الجواهر
العقلية فلما صدرت من التعقل احدهما بمعلولاتها وتحصن معلولاتها بالآخر علمها
بما عدا معلولاتها كعلمنا بالله تع وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون
لحصول صور فيها على طريق الاشراق من المبدأ الاول فالحاصل ان علم الله تع

هو حضور سائر معلولاته عنده تع ومثل المعلولات لما كانت حاضرة عند العقول
وهي حاضرة عند الله تع كانت حاضرة ايضا عند الله تع ضرورة ان الحاضر عند
الحاضر حاضر فيكون الله تع عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته ونقول ايضا علم الله
بالاشياء هو تميز الاشياء عنده تع وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس
بحسب صورة فيه واذا نسبت التميز الى المعلول فهو نفس المعلول فليس في الخارج
الا ذات الله تع وذوات الاشياء فالعلم اما ان يقال نفس الله بمعنى تميز الاشياء
عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز الاشياء واعلم ان هذا الكلام لطيف دقيق جدا
وان فرضنا عدم تمامه في الاستدلال قوي متين في دفع الاشكال تنبيه يريد
التفرقة بين ادراك الجزئيات حاصل كلامه ان للجزئيات طبايع مخصوصة بمخصصات
فلها اعتباران من حيث هي طبايع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات فتعقلها
من حيث طبايع تعقلها على وجه كلي وطبايع تعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على
وجه جزئي واحكامها بالحيثية الاولى لا تتغير بخلافها بالحيثية الثانية ونحن نقول
الجزئيات من حيث انها مخصصة بمخصصات معلولات الواجب وقد تقرر عندهم
ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تع عالما بالجزئيات من تلك الحيثية
فلو كانت متغيرة من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تع وانه قبيح فهذا الكلام من
الشارح يناقض ما صحح القوم به في تحقيق علم الواجب والحق الصريح الذي لا يشوبه
شبهة ان تعقل الجزئيات من حيث انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير
ومن حيث انها غير متعلقة بزمان على وجه كلي لا يتغير وقد بين الوجه الذي لا يتعلق
بالزمان بالوجوب عن اسبابها فان من عقل الجزئيات من حيث يجب باسبابها
حصل عنده صور الموجودات المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا
لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة انه
ليس بزماني اذ لا تعلق له بالزمان اصلا وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده
وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد اسباب وجوده وجب وجوده واذا وجد
اسباب وجوده امتنع وجوده وكل عاقل لم يعقل اسباب وجوده او اسباب
عدمه يكون مترددا في وجوده وعدمه واذا عرف اسباب وجوده عرف انه

يمتنع ولا يكون عنده امكان الوجود وامكان العدم فاذا عرف اكثر اسباب وجوده
ظن وجوده ويغلب ذلك الظن بحسب كثرة الاسباب مثلا اذا وجدنا ان الكنز
لزيد يمكن ان يكون وان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا يمشي الى زاوية وعرفنا ان
فاعل راس الكنز من الخشبة وغيرها يكسر بحركة زيد لم يعرض لنا الشك في انه يجد
الكنز فنقطع علما بوجوب وجود الكنز بحسب معرفة الاسباب وهكذا حال المنجم
يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها بل بعضها فلهذا
يعرض له الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب كل ممكن
فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب عدمها فلا
امكان في علم الله تعالى لانه منزه عن التردد والشك والله تعالى يعلم جميع الحوادث
الجزئية وازمنة التي وقع فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها واقع
في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم بالجزئيات من هذه الجهة
يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة
ثابتا ابد الدهر ومثاله ان المنجم اذا علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس تتحرك
ايضا في كل يوم كذا يعلم انه يحصل بينهما مقارنة او مقابلة حين وصولهما الى نقطة
الحمل مثلا في وقت معين وهذا العلم ثابت له حال المقارنة وقبلها وبعدها واما اذا
علم ان اليوم يحصل المقارنة فاذا مضى اليوم فان علم كذلك كان جهلا والا لزم
التغير والحاصل ان الموجودات من الازل الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته
ليس في علمه كان وكاين ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما كان
وكاين ويكون فهي بالنسبة الى علوم الممكنات هكذا ينبغي ان تحقق هذا المقام و
يحترز عما يشيع اليه الاوهام قوله اي منسوبة الى مبدا طبيعة النوعية
موجودة في شخصه يعني اذا كان اخذ الجزئيات من حيث انها طبايع الاسباب
من حيث طبايع فالعلم بالجزئيات من حيث انها طبايع بحسب اسباب ماخوذ
كذلك لا يتغير قوله وانما نسبها الى مبدا كذلك اي انما قال منسوبة ولم يقل معلولة
لمبدا نوعه في شخصه لان الجزئي من حيث انه جزئي لا يمكن ان يستند الى الطبيعة
من حيث هي بل الى علة جزئية واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث انها

طبايع فمن الجائز اسنادها الى الطبايع فيفهم من ذلك ان الكلام في الجزئيات
من حيث انها جزئية والوجه في ذلك انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعينة
غير لازم في العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة كاف كما ان
العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على كون القمر في تلك العقدة في ذلك الوقت
امر كلي وان انحصر نوعه في شخصه هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات
الصفة اما اضافة محضة كالابوة والبنوة واما حقيقية والحقيقية اما محضة كالسواد
والبياض واما حقيقية ذات اضافة وهي اما ان يتغير بتغير الاضافة كالعلم فانه
صفة حقيقية يوجب تغير اضافاته تغيره او لا يتغير كالقدرة على ما ذكره وتم اعتراض
الامام على ما فهمه الشارح ان الاضافات التي للقدرة احوال الذات ايضا فاذا
جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير جميع احوال ذات الله تعالى حتى الصفات الحقيقية وتحرير جوابه
انا لا نسلم ان الاضافات احوال ذات الله تعالى بالحقيقة بل بالعرض فان العارض
بالذات هذا الامر الكلي الذي لا يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي
تابعة له سلمنا ذلك لكن الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات
العقلية لا يضر وانت خبير بان الجواب الاول انما يتوجه الى ذلك النقض بجهة
القدرة لكن ظ كلام الامام النقض بالاضافات المحضة كقبلية الله تعالى
وبعديته بالقياس الى حادث ما فانها لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز
تغيرها جاز ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد
وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية وح فتعين الجواب
الثاني لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية
لا تقرر لها في ذاته عندهم فلو لم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها لانا نقول
تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات ليس بصحيح
واعلم ان هذه المسألة سيادة العلماء في تحقيق نقض الاحكام هذا السؤال وارد على
ما فهم لا على ما حققناه فان العلم بالجزئي المتغير انما يكون متغيرا لو كان زمانيا واما على
الوجه الاول المقدس عن الزمان فلا كما صرح الشيخ ههنا واما ان ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بآلات جسمانية فممنوع بالقياس الينا لا بالنسبة

هذا البحث على ما قرره من المسألة لا يستقيم الا مع القول بان الفاعل العالم المختار و
مع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه
لا بد من القول بالفاعل المختار فلان في قول القائل لم يوجد الشر في افعاله تعالى انما
يتوجه اذا كان مع تمكنه من ان يفعل ان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذلك
بلا امتناع واما اذا وجدت هذه الافعال لذاته كان موجبا لها استحال في العقل
عدم صدورها عنه سواء كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد
من القول بالحسن والقبح العقليين لانه لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا
اسسه على ما هو الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان
يكون فاعلا للخير وهذا البحث انما يستقيم على مذهب قول المعترفين بهذين الاصلين
وهم المعتزلة واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة
فيكون البحث ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول والجواب اما لا نسلم
ان الفلاسفة لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فالحكم ان يقال
لم اختار هذا دون ذلك وايضا لا نسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين
فان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال
او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم لا نزاع
في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير فيتجه ان يقال الله تعالى كان بالذات خيرا بالذات
فكيف يوجد منه الشر وان قيل واليه اشار بقوله انما يبحثون عن كيفية صدور الشر
عما هو خير بالذات ولا خفاء في ان اندفاع الشبهة يتوقف على المقدمتين وانما
اقتصر على المنع الثاني تعويلا على ما سبق منه في تحقيق الاختيار قال يجب ان يتصور الخير
والشر في هذه المسألة ثم يبحث عنهما والمشهور فيما بين الفلاسفة ان الخير هو
الوجود والشر هو العدم وربما استدل عليه بتتبع الامثلة كما قالوا انا نحكم بان
القتل شر واذا تصورنا ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا الشر هو العدم ما
فاذا نظرنا الى كون السكين قاطعا فهو خير لانه كمال السكين ان يكون كذلك واذا نظرنا
الى كون العضو قابلا للتقطيع كان ذلك ايضا خيرا لانه كمال لا ? شيء من السكين كان
ذلك شرا وانما اذا نظرنا الى فوت حياة المقتول الى تفرق اتصال بدنه وجدنا

شرا فعلمنا ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر وهذا الاستدلال ليس بجيد لانهم ان
ارادوا بقولهم الخير وجود والشر عدم تفسير لفظ الخير بالوجود ولفظ الشر بالعدم فلا حاجة
في ذلك الاستدلال لان لكل احد ان يفسر اي معنى شاء باي لفظ وان ارادوا التصديق
بذلك فهو انما يتاتى بعد تصور الخير والشر والكلام الآن فيه وبتقدير التنزل عن
هذا المقام فهو مجرد تمثيل لانه لا يفيد اليقين والجواب ان المراد تصوير الخير والشر
والتمثيل ليس باستدلال بل تعيين لمعنييهما من المعاني الواقعة من موارد استعمال
الجمهور ليحفظ لهما عن غيرهما حتى تحقق ان كل موضع يطلقون الشر يريدون فقدان
كمال الشيء او عدم الشيء قوله لا حاجة تناسبها الى ايراد جوابه اما ان الشر
هو الالم وحده فقد تبين ان الشر عدم شيء من حيث هو هو ? والالم وان كان شرا
بالقياس الى فقدان الاتصال لانه جزئي واحد من الشر فان الظلم والزنا والموت
والجهل وغيرها شرور وليس بالالام واما ان كثرة الالام تقتضي غلبة الشر فقد مر
ان الوجود الحقيقي وهو وجود الشيء في نفسه والوجود الاضافي وهو كونه سببا
لوجود شيء آخر اكثر من العدم الاضافي الذي هو الشر اي كونه سببا لعدم آخر واما
الفلاسفة لا يخلصهم من هذه اي تصوير الشر وبيان قلة الآتي تعليل الشر فقد بان
ارتفاع تلك المضايق كنحن نحرر المسألة من الابتداء تخليصا لها من الزوائد
التي لا طائل تحتها فنقول لما بين القضاء والقدر والفرق بينهما وبين العناية اريد
ان يبين كيفية دخول الشر في قضاء الله تعالى فان للسائل ان يسأل ويقول ان في الوجود
شرورا كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات المؤذية من السباع والقوى
الشهوانية والغضبية التي تستلزم الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض
وكذا العقول والنفوس السماويات فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات
محضة موجودات هي شرور وجواب هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر
الخير هو الوجود من حيث هو مؤثر والشر هو العدم من حيث انه غير مؤثر وكل
وجود هو خير من نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات الشر
لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا اي اعدام كمالات
الغير وكذلك الخير يطلق على الموجودات باعتبار انها تستتبع خيرات اي يكون مصدر

اثرت الحرارة الغريزية فيما اسفلت وحدثت الحمى او العصب الى غير ذلك
الى غير ذلك فكذلك حال الانسان العقاب فان الانسان اذا فعل افعالا
ردية فيتش في النفس بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع على مرور الايام ملكات
ردية متعددة لكن ما دامت متعلقة بالبدن كانها ذاهلة عنها حتى اذا فارقت
البدن وتاذت بها اذيا عظيما فالعقاب انما هو لازم افعال المذمومة وارد
على النفس لا من خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما العقاب
الوارد من امر خارج كما انبأ عليه الكتب الالهية فان رجع الى الاول ولم يزل
توقف القول به على اثبات المعاد الجسماني وهو لو سيل وقيل لم يعاقب فان
اريد ان غرضا سوية في العقاب اى شي هو سقط السوال لان افعاله منزه
عن الاغراض وان كان السوال عن سبب العقاب فجوابه وجوابه لما يكتب
الافعال المنهية عاقبه تعالى على عصيانه الخبر والسوال على وجه وجيه وهو ان الله
خير محض بالذات والعقوبة شر محض فكيف صدرت من الله تعالى وجواب عن
هذا الوجه وتحريره جوابه ان يقال لما كان النفس الانسانية في علم الباري قابلة للكمالات
وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات
تحصل لها من افاعيلها وكان فيها قوى يمنعها من تلك الافاعيل فيعادها قدر تكليفا
وتخويفا يكون من اسباب ارادة الافاعيل الجميلة ولما كان ذلك التخويف ايضا من
اسباب ذلك مؤكدا له والوفاء بالتخويف العقوبة لا جرم صار العقوبة سببا من
اسباب الافاعيل الارادية الجميلة غاية ما في الباب ان العقوبة يكون شرا بالنسبة
الى الشخص المعذب لكنها لما كانت سببا للكمالات بسائر النفوس لم يلتفت
الى ذلك لان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون
لذلك التكليف شارع وحافظ بعث الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب
لصدور فعل الخير من النفس الانسانية وهذا كما ان الهيولى لما كانت مستعدة للصور
في العلم الازلي خلق الفلك غير منقطع الحركة تختلف حال الهيولى بحسب اختلاف حركاته
واوضاعه فيفيض من المبدا الفياض صورة صورة فحال النفس الانسانية هكذا
الطريقة الثانية المعتزلة وهي ان الله تعالى كلف العباد لان صلاح حالهم في التكليف

وعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية لان ذلك الوعد والايعاد لطف من
الله تعالى يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات
اذا الاخلال به ظلم قبيح واما العقاب فحسن ايضا لارتكابهم المعاصي فاذا قيل
لهم لم يعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي واذا قيل لهم لم ارتكبوا المعاصي قالوا
لارادتهم ذلك وانهم مختارون واذا قيل لهم اليس يجب صدور المعصية عنهم
حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا بان الله تعالى كما علم وجود المعصية علم ان المعصية
صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي اختيارهم الطريقة الثالثة
طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث بل جميع الموجودات
الممكنة من الله تعالى وهو سبب الكل فان قيل فلم العقاب قالوا ان كان المراد
الغرض فلا غرض وان كان المراد السبب فهو الله تعالى ولا يسأل عما يفعل فالقدر
على مذهبهم خلق الله جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجود في الازل
للصور الموجودة في العالم العقلي فلا بد لجميع المسلمين وسائر الطوائف الاقرار
بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء لان الكل اتفقوا على ان الله تعالى عالم
بجميع الموجودات من الازل الى الابد وهو القضاء والى ان كل ما يوجد في عالم الحدوث
فهو على وفق علمه والا لزم جهله تعالى عنه وهو القدر وهذا ما ذكره الشارح في
مقدمة الجواب من السؤال الاول من ان القدر على مذهب الحكماء غير القدر على
مذهب الاشعرية وانما قدم هذه المقدمة ليظهر ان الاشياء مقدرة على مذهب
الحكماء كما ان المسببات مقدرة ثم بعد تمهيدها اشار الى فرق احدهما الجواب
عن السؤال الاول وهو ان فعل العبد صادر عنه وبسبب قدرة العبد وارادته
ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف والعقاب فهما من الاشياء المقدرة
لنظام العالم كما ان الخير مقدر فاذا قيل لما كان فعل العبد مقدرا فلم العقاب
ولم التخويف قلنا لانهما من اسباب فعل الخير الصادر عن العبد وقد تبين ان التخويف
مقدمة في التقدير على العقاب ولا محذور فيه اصلا وللآخر ابطال جواب الامام
فان القول ببطلان تعليل القدر انما يصح على مذهب الاشاعرة اذ لا علة عندهم
الا الله تعالى لا على مذهب الحكماء فان كل موجود في القدر له علة عندهم حتى ينتهي الى

منتهى العقل [illegible] ان اللذات القوية المستعلية لما كان اللذة ادراك الملائم
والادراك اما حسي او عقلي كانت اللذة ايضا قسمين حسية وعقلية واللذة
الحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالوهم والخيال
كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية فاللذات ثلث في ثلث
مراتب فمرتبة اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلا
ومرتبة اللذة العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بتفاوت
الادراك وتفاوت القوى وتفاوت القوى المدركة فان القوة المدركة
ما كانت في نفسها اشرف واقوى تكون لذاتها اتم كما ان اللذة الصحيحة
من جمال الحبيب اقوى من لذة الغير المرضية وكذلك الادراك ما كان اقوى تكون
اللذة اكثر كما اذا راى العاشق معشوقه من مسافة اقرب تكون لذته اكثر
وكذلك ما كان اشرف كان اللذة في هذا اعظم فان المعشوق المنظور ما كان
احسن تكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية اشرف من القوى
الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في المادة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها
وادراك الحسية بالآلات ومدركات العقل اقوى لانها كليات ومدركات
القوى وهي جزئيات لاجرم تكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات فان
قيل نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتألم بالجهالات فلو كانت اللذة العقلية
اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس
كذلك بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليس نفس ادراك الملائم بل
حالة تابعة لادراك الملائم فنحن اذا ادركنا ملايما حصل لانفسنا حالة اخرى
نجبه هي اللذة فادراك الملائم او المنافي وان اقتضى اللذة او الالم الا ان هذا
الاقتضاء لا يوجب وجود تلك الحالة عند الادراك دائما فربما يتوقف حصولها
على وجود شرط او ارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفا بالمحسوسات والشهوات
ايضا فانا لا اخلاق الذميمة ولعل ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات كما
ان المريض الذي تغلب عليه مرة الصفراء لا يلتذ حالة بالحلاوة بل يعافها ويكرهها
لا ينال الشيء الذي لذة عقلية فلو كان اللذة حالة زائدة على الادراك لزم

وجود امر زائد في ذاته وانه صح لانا نقول فيما معنى زائد على ادراك الملائم بحلاوات
اللذة في الباطن نع كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات او نقول اللذة
ليست هي ادراك الملائم فقط بل ادراكه ونيل المعقولات يشبه حالة العيان بعد الغيبة
ولهذا قال من كل قوة العقلية تجد لذات حقيقية عظيمة تلقعد واصل الى نيل المعقولات
نوعين المعين ومثال ذلك العنين لو لم حصا بقصور الجماع اذا اخال الغنج
لا يلتذ به كالمتلذذ من ناله فاللذة ليست من الادراك بل من النيل وكذلك كصور
الحسن لا يلتذ به بل من نيله فالنفس ما دامت الف بالمحسوسات مشغوفة بمشتهياتها
وكان المعقولات لا تتمثل فيها تمثلا او لحيث لا يحيطها حق الملاحظة اما اذا
تخلص من هذه الشوائب فربما تصور حالة كالمشاهدة بالنسبة اليها وهو كما
واعلم ان المطلب من هذا الفصل ليس الا حصر اللذات في الحسية الظاهرة و
استحقارها وانما ذكرنا ما ذكرنا تنبيها على المطلب بالذات من البسط كاسبابك
تفاصيله . لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة مساوية يمكن ان يدرك
الشيء ولا يلتذ فلا يكفي في اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من نيل ذات
مثلا يتصور ذات جمال ولا يلتذ بها الا نيلها وكان سائلا يقول نيل الشيء لا يكون
الا بادراكه فلم كفى ذكر النيل اجاب بان مفهوم النيل ليس الا حصول الشيء ووجدانه
وهو لا يدل على ادراكه الا بالمجاز ودلالة الالتزام مهجورة في الحدود فان
قيل لا شك انا نلتذ بتخيل امراة حسناء وتخيل جماع وشرب مشروب فههنا
بالالتذاذ حاصل دون نيل بالذات فنقول نحن لا نلتذ بل نتخيل الالتذاذ ونتخيل
للنيل وقدم الادراك على النيل لانه اعم منه وتقديم في التعريفات واجب لا يقال
قد يتحقق النيل بدون الادراك كما اذا كان مشغولا باشتغال ومر عليه حبيبه ولم
فلا يكون الادراك الاعم من النيل لانا نقول ما نال حقيقة بل الحبيب ناله ولم
يدرك لان اللذة ليست هي ادراك ماهية اللذيذ بل ادراك حصوله له ووصوله اليه
فالحاصل ان اللذة لا يحصل بادراك اللذيذ فقط بل بادراكه وادراك حصوله بل مع
حصوله له وهو النيل واللذيذ ما هو عند المدرك كمال وخير عنده لا في نفس الامر فان
قلت فالحاصل بالجهل المركب يجب ان يكون ملتذا به وح ان بقي الجهل بعد موته

فهو مقيد بما في الحيات ومن لم يتم لم يقل الان بسبب آلة هو الجهل وقد ذكر للانهم
الامرين لازم اما اثبات لذة ما بحمل المركب بعد الموقتات ونفي هذا ايه وهو
حكايت ما ضر جوابه فتقول الالم المقدر انه بالجهل المركب فانما يقتضيه ان الم لو كان
لكن الجهل سهو طلبه فهو يتوقف على وجوده فليس بموجود وتعقبه الشارح بانه
يمنع المشهور ان اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي لم يعتبروا ان الملائم ما
يكون كمالا وخيرا للمدرك من حيث هو كذلك والمنافي ما يكون آفة وشرا للمدرك
من حيث هو كذلك فذكر الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور لا يقال ارجع
الى تفسير الملائم والمنافي الى ما يدل الشيخ فيما يؤديه مما اقرب الى قصر المسافة وتحصيلا
لجميع الاقسام فانه ذكر الجهل وقيد الوصول فعلم بان ان لانه منهما قال الامام فيه
بحث لان اللذة والالم لا الكمال والخير ولا الآفة والشر فلا بد من العلم بهذه الاشياء انما
الخير فان المراد بها ما نسب اليه من ان الخير هو الموجود والشر هو المعدوم يرجع
التفسير الى ان اللذة ادراك الموجود والالم ادراك المعدوم وذلك باطل لما قلنا في تفسير
اللذة فلانه يلزم منه ان يكون الادراك الحاصل عند احتراق الاعضاء او بردها
بالثلج او عند سماع الاصوات المنكرة وشم الروائح الكريهة ورؤية الاشياء
المؤذية لذات لانها ادراك موجودات والالم فلان العدم لا يحس به وان اراد
بها التفسير المشهور وهو ان اللذة هو الخير وما يكون وسيلة اليها وفيها ونظر ان
فرجا بشيء ثالث فلا بد من ذكره لينظر فيه واما الكمال فالاكثرون فسروه بانه حصول
شي لشي من شانه ان يكون له فيقال لهم ان كان المراد من قولكم من شانه ان يكون
ما يمكن اتصافه لزم ان يكون الجهل والاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة
كلها كمالات لامكان اتصاف النفس والاجسام بهذه الصفات وان كان
المراد شيئا آخر فاذكروه لنتكلم عليه قال الشارح ما ذكرنا في تفسيرين يغني عن جواب
هذه الاسئلة لانه بين ان المراد بالكمال والخير ههنا الاضافيان المنسوبان الى
الغير وبقولهم في تعريف ما من شانه ان يكون له ان ثبات الشي ويليق به ولا شك
ان الاخلاق الردية والتركيبات الفاسدة لا يليق بالنفوس والاجسام
وبالخير الموجود لا مطلقا بل من حيث هو مؤثر فلا يرد المنقوض لانها ليست مؤثرة

وبالشر بالعرض وهو الموجود الذي يكون سببا للعدم شي آخر فجاز ان يكون
اذا ذاق الذوق من الخير والكمال لا يرتاب في انهما متغايران وان صدقا والكلام
تقاربهما مفهوما والامام اعترض بان كلام الشيخ يشعر بان الكمال والخير شي واحد
فذكر احدهما يغني عن الآخر فذكر الشارح انه خير باعتبار انه مؤثر وكمال
بحسب الزيادة من القوة فتغايرا ان مفهوما ولعل نقض على ان اللذة
وتقرير ايراده لو كان اللذة ادراك الملائم والخير لكما كان الملائم اكثر ما هو
وخيرية يجب ان يكون الالتذاذ به اكثر وليس كذلك لان الصحة اقوى ملائمة
للنفس من الاشياء الحلوة مع ان الالتذاذ بها اكثر فالجواب انا لا نسلم ان الالتذاذ
بالصحة ليس فوق الالتذاذ بالحلو فان من لاحظ صحته وجد لذة عظيمة وبعد
التسليم والمسامحة فالشرط في اللذة حصول اللذيذ والشعور وههنا ضعف
الشعور يضعف اللذة فعدم كمال الالتذاذ بالصحة لضعف الشعور بها فان
المحسوسات اذا استمرت لم يشعر بها كمال الشعور فلهذا لا نلتذ بها كمال
الالتذاذ وهذا هو المطابق لمتن الكتاب والشارح جان فقد وجها يتضمن
بعدم الالتذاذ بالصحة وجوابه منع ادراك الصحة بسبب الاستمرار ولا يخلو
منطبق على المتن وتقرير السؤال الثاني ان نفس المرضي مع تكره الحلو مع ان الحلو
كمال وخير فههنا كمال ادراك الكمال والخير متحقق ولا لذة والجواب انا لا نسلم ان
الحلو في هذه الحال كمال وخير له [illegible] انه قد صح اثبات لذة ما يقتضي الحلم
ان المطلب من هذا النمط اثبات اللذة العقلية وكانها عنوان بالبهجة والسعادة
التي عنون النمط بها فنبه اولا في قول من حصر اللذات في الحسية الظاهرة ثم
عرف ماهية اللذة والالم من البين ان حسن الترتيب يستدعي تقديم التعريف
على البحث الاول والآن اراد ان يشرع في المطلب بالذات وهو اثبات
اللذة العقلية ولما كان نقض الاوهام ربما سبق اليه ان لذة عقلية لو وجدت
وجب ان كان لنا شوق الى تحصيلها اذ اللذة عقليا لو كان وقع منا احتراز
بالغ عنه وليس كذلك نبه اولا في هذا الفصل على حاطية هذا الوهم فانه ربما
يجزم بوجود لذة او الم ولا يحصل رغبة لعدم الذوق والوجدان كان العنين

قد يعلم من طريق السماع ان في الجماع لذة ولا يميل اليه وصاحب الحمية اذا لم يعرف
آفة الاسقام فربما لم يحترز عن المتناولات الردية فكذلك ههنا لا يلزم من
عدم الميل الى حصول اللذات العقلية او عن الآلام العقلية القدح في وجودها
ثم شرع في الفصل الاخير على المط وحاصله انه لما كان لكل قوة من القوى الجسمانية
كمالا واذا حصل صادفت لذة به لما تقرر ان اللذة هي ادراك الكمال وحصوله فكذلك
للجوهر العاقل كمال وهو ان يكون عالما بالاشياء فاذا حصل حصلت اللذة لا محالة
واما قوله ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارجي فهو كما في النوم فانه تتكيف
الذائقة بكيفية الحلاوة ماخوذة من الصورة المخزونة في الخيال ولاما ههنا كذلك
ولهذا قد يجب من رأى امرأة باسرها ثم بين ان اللذة العقلية اشرف واكمل
من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس و
الادراكات العقلية اقوى من الادراكات الحسية اما الاول فلان مدركات
الحس ليست الا كيفيات مخصوصة كالالوان والطعوم والروائح والحرارة
والبرودة وامثالها ومدركات العقل هو ذات الباري تع وصفاته و
الجواهر العقلية والاجرام الفلكية وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في
الشرف الى الآخر واما الثاني فلوجهين احدهما ان الادراك العقلي واصل الى كنه
الشيء حتى يميز بين الماهية واجزائها واعراضها ثم يميز بين الجنس والفصل وجنس
الجنس وجنس الفصل وفصل الفصل بالغة ما بلغت ويميز بين الخارجي اللازم
والمفارق وبين اللازم بوسط وبغير وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا
الى ظاهر المحسوس فيكون الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان الادراكات العقلية
غير متناهية بخلاف الادراكات الحسية واذا ثبت ان الادراك العقلي
اقوى من الادراك وان مدركات العقل اشرف من مدركات الحس ثبت
ان اللذة العقلية اكمل من اللذة الحسية قال ايضا انا نجد عند الاكل
تحرير انا لا نم ان الجوهر العاقل لو ادرك الاشياء كان ملتذا به قولهم لان
ادراك الاشياء على ما هي عليه فلا نم له كمال واللذة هي ادراك الكمال قلنا امثال
هذه المباحث لا يلتئم بالدعاية والتقرير فانا نجد عند الاكل والشرب والوقاع

حالة مخصوصة هي اللذة ونميز بينها وبين سائر الاحوال النفسانية من الغضب والهم
والخوف ونعلم ايضا ان القوة الذائقة واللامسة قد ادركت من المطعوم
والمشروب والمنكوح كيفية ملائمة لكنها لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي
نفس هذا الادراك او غيره ولا يظهر ذلك الا ببرهان ثم ان ههنا ما يدل على
ان اللذة لا يجوز ان يكون نفس الادراك او غيره فان النفس قد يكون عالمة
قبل هذه المعلومات ولا يلتذ بها فان قلت ربما يمنع استغراق النفس
في تدبير البدن عن حصول اللذة يلزم ان يكون مانعا عن حصول التي بعد حصوله
وان ذهبتم الى ان اللذة مغايرة للادراك فلا يلزم من حصول الادراك للنفس
اللذة لجواز ان لا يكون النفس مستعدة للذة وان كانت قابلة للادراك
والجواب عن الاول انا لما استقرينا احوالنا وجدنا عند ادراك كل ملائم
ونيله حالة مخصوصة نعبر عنها باللذة فنحن نعلم بالضرورة انه كلما حصل لنا
ادراك الملائم ونيله يحصل لنا اللذة سواء كانت نفس ذلك الادراك ونيله
او حالة اخرى لازمة لها وهذا كاف في اثبات الحالة المخصوصة للعقل
ولا يضر المناقشة في العبارة وعن الثاني ان النفس اذا ادركت المعقولات
ونالتها من حيث هي كمال لها وجب التذاذها وانتفاء الالتذاذ يستلزم
فقدان قيد من هذه القيود واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما
علمت بعد اثبات اللذات العقلية اراد اثبات الآلام وذلك ان النفس
بسبب تعلقها بالبدن واشتغالها بالمحسوسات اذا اكتسبت لها هيآت
ردية منافية لكمالاتها فما دامت متعلقة بالبدن كان لها عنها شغل فاذا
فارقت البدن وذهبت البيادها لما منافية لكمالاتها فحصل لها الآلام اذ الالم
ليس الا ادراك المنافي للكمال ونيله وكما ان اللذات العقلية اقوى من اللذات
الحسية كانت الآلام العقلية اشد من الآلام الحسية لعدم استعداد
فانها لو كانت مستعدة لكمالات فاضت عليها ومن المط ان المراد بالاستعداد
التام لوجود الشرائط وعدم الموانع والالم يستلزم الافاضة ولو ترك
هذه المقدمة لم يحتج الى من العناية وكان التقسيم اظهر فيعاق فوات كمال

النفس اما لام عدمي او لام وجودي والحاصل العدمي نقصان الغريزة والوجودي
بالام المضاد لعدم انحصار همتها فيها فان من العدمي عدم الاشتغال بالمقدم
مع الاستعداد لها في المهملين ومن الوجودي الاشتغال بما ليس بمضاد من
اكتساب المعاش وغيرها في المعرضين على ما يأتي في الفصل الآتي ومعنى كونه
غير مجبور ان النقصان لا يجبر بعد الموت لحصول الكمال وفهم الامام من كلام
الشيخ ههنا ان النقصان بحسب القوة النظرية غير مجبور والنقصان بحسب
القوة العملية مجبور ثم طالب الفرق واشار الشارح بذكر ذلك التقسيم
واحكام الاقسام الى شيئين احدهما القدح في القاعدتين اما في الاولى
فلان النقصان في القوة النظرية اذا كان لوجود امر غير راسخ مجبور لعدم
رسوخه واما في الثانية فلان النقصان في القوة العملية لعدم الاستعداد
غير مجبور والثاني الفرق بان النقصان في القوة العملية بحسب هيئات مستفادة
من الافعال فيزول بزوالها بخلاف النقصان في القوة النظرية قوله
واعلم ان رذيلة النقصان النفوس اما ان يدرك ان لها كمالات ولذات
اولا فان لم يدرك فهي النفوس الساذجة كالبله والمجانين والاطفال وان
ادركت ان لها كمالات فاما ان يكتسب الكمالات وهم العارفون اولا
فاما ان يكتسب اضداد تلك الكمالات وهم الجاحدون اولا فاما ان يستقل
بما يصرفهم عن اكتساب الكمالات كالمشتغلين بالدنيا اذ الاشتغال بالامور
الفانية صارفة عن الاشتغال بتحصيل الكمال وهم المعرضون اولا وهم المهملون
الذين لا اشتغال لهم بالدنيا ولا بالآخرة ولا خفاء في ان هذا التقسيم بحسب القوة
النظرية ونقول ايضا النفوس اما ان يكون كاملة في القوتين اولا فان كانت
فهيا فهم في لذات لا يتناهى ولا ينقطع وان كانت ناقصة فاما في القوة العلمية
او في العملية فان كانت ناقصة في القوة العلمية فان لم يكن لها شوق الى
كمالاتها فهي على حسبه من العذاب وان كان لها شوق اليها فان اتصفت
باضداد الكمال اتصافا راسخا فهي بعد الموت في عذاب مؤبد والا فهي في
العذاب بعد الموت ما بقي الاشتياق الى الكمال لانها حينئذ يكون مشتاقة الى ما

لا يمكن من تحصيله وان كانت ناقصة في القوة العملية فقد اكتسبت بواسطة
الاستقلال بالفانيات اخلاقا وملكات رديئة راسخة او غير راسخة
فتعذب بها الا ان عذابها منقطع لان تلك الملكات كانت بسبب غواش
غريبة زالت فيزول بالتدريج قوله الحجة الثانية قرر الامام هذه
الحجة بان النفس لو صح عليها التناسخ فان يتعلق ببدن آخر كما هي فارقت بدنها
او تبقى حالة زمانا ثم يتعلق ببدن آخر والاول يلزمه محالان احدهما انه مهما
فسد بدن يجب ان يحدث بدن آخر والآخر انه اذا فرقت نفوس كثيرة
يجب ان يوجد ابدان على عدد النفوس والا لتعلق ببدن واحد اكثر من نفس واحدة
والقسم الثاني باطل لانها حينئذ يكون معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذا التقرير
فيه زيادة ونقصان اما الزيادة فهو فرض خلو النفس عن التعلق بالبدن
فلا اثر منها في الكتاب فلا حاجة اليه لان اثبات التناسخ مبني على امتناع
التعطيل كما مر واما النقصان فلان قوله ولا ان يكون عنده نفوس مفارقة
يستحق بدنا واحدا فيتصل به او يتدافع عنه يقتضي ان يكون قسما من الاقسام
المفروضة من الدليل وليس في هذا التقرير منه اثر فلهذا زاد الشارح الاقسام
وتقرير الحجة وانما ترك بيان استحالة القسم الثاني وهو ان يكون اتصال
النفس بالبدن الثاني قبل [illegible] والاول لظهوره مما ذكر في الاقسام الآخر
فمن البين انه يلزم منه تعلق نفس واحدة ببدنين [illegible] ويعود المحال
المذكورة اشارة الى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في اقسام
الثلثة لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض احدها على قوله وعلى تقدير ان لا
يكون النفوس المجتمعة على بدن واحد لها متشابهة فان اجتماع النفوس على بدن
واحد ان لم يستلزم اتصالها به لم يتم الخلف لانه لم يعرض صحاح مفصله وان
استلزم فالترديد الى التشابه في الاستحقاق والاختلاف ثم الى اتصالها به
وتدافعها مستقبح في غاية الاستقباح وثانيها على قوله للنقض الآخر نفوس آخر
يلزم منه محالان فان عدم اولويته لجواز ان لا يستعد لبعض الابدان الا
لبعض النفوس والا لم يجز ان يتعلق نفس ببدن اصلا لعدم الاولوية وثالثها على

قوله واما ان تعلقت النفس المفارقة وبعد المفارقة فانه زيادة لا حاجة اليها كما في
تقرير الامام والتقرير المنطبق على المتن كل الانطباق ان يقال لو تعلقت النفوس
بابدان على سبيل التناسخ فاما يجوز ان يستحق نفوس متعددة بدنا واحدا اولا
يجوز بل يستحق كل نفس بدنا على حدة فان استحق كل نفس بدنا يلزم ان يكون بازاء
فساد كل بدن كون بدن آخر وان يكون الابدان الكائنة بعدد النفوس المفارقة
وليس كذلك لانه ربما يموت الوف الوف في يوم واحد لقتل او وباء او غيره ذلك
ويعلم بالضرورة انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يستحق
نفوس بدنا واحدا فاما ان يتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو مح او
يدافع فلا يتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هف قال واعلم ان كل خير
مؤثر لما كان ادراك الكمال موجبا للحب في الحب اذا افرط يكون عشقا ثبت العشق
للاول لانه كلما كان الكمال اكثر وادراكه اقوى كان حبه اكثر لكن كماله في الافراط
فيكون حبه له في الافراط وهو العشق ولا شوق له لان الشوق لا يحصل الا عند
الوصول من وجه والغيبة من وجه ومن اشتاق الى معشوقه فلا بد ان يكون المعشوق
حاضرا في خياله غائبا عن حسه فمن حيث انه حاضر في خياله واصل اليه ومن حيث
انه غائب عن حسه طالب له والاول تع منزه عن الغيبة والطلب فاستحال
ان يشتاق عليه وكما انه تع مبتهج بذاته وكل من عرفه لا بد ان يكون مبتهجا
لذاته عرفانه فكلما كان ادراكه اتم كان الملتذ فيه ابهج فهذا التفاوت ابتهاجات
الملائكة ولذا انهم بحسب تفاوت مراتبهم في العلم به تع وكذا القول في النفوس
البشرية واعترض الامام الكم فقال ان ادراك الكمال من حيث هو ادراك كمال يوجب
حبه في الشيء بل هو نفس ادراكه او غيره وان كان نفس ادراكه واستدللتم على
حب الكمال بادراكه فهو استدلال بالشيء على نفسه وان كان غيره ولا شك ان ادراك
الاول لكماله مخالف لادراك غيره لكمال آخر فلا يلزم من ايجاب ادراك غيره لكمال
حبه ايجاب ادراك الاول لكماله حبه لعدم وجوب اشتراك المختلفات في الاحكام
قوله وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره فيه مسامحة
لان التالي ما نشأ من المقدم والجواب ان الحب هو الادراك لكنه ادراك الكمال

من حيث انه مؤثر والاستدلال على حب الكمال بانه مؤثر حتى يقال انه يدرك
الكمال والكمال مؤثر وادراك الكمال من حيث انه مؤثر حب فيكون ادراك
الكمال موجبا للحب هذا ما تخلص لدينا في شرح الشرح بالافكار المتوالية و
فاض علينا من عالم القدس بالافاضات المتتالية واشرف ما كتب الكتب
وانفس ما توجه اليه ركاب الطلب لا يعرف الا من ايده من عند الله بذهن
وقاد ونظر في العلوم نقاد ولا ينتفع به الا ذو دربة بتوجيه المباحثات
وفكرة متغلغلة في المبادي حتى ينتهي الى الغايات فالضن الذي اوجب
الشيخ في كتابه فهو بهذا الكتاب اوجب والنهي عن اضاعته الى الجاهلين و
المتفلسفين اولى واحب وفقنا الله وجميع الطالبين الحكمة لدرك الحق
ووفقنا على مقامات الصدق انه على كل شيء قدير وبالاجابة جدير والفراغ

من التاليف في سنة ه ع ٧
تم الكتاب بعون الملك الوهاب
في شهر ربيع الاول سنة ٨٨٨ حامدا
لله ومصليا على
رسوله والسلام